بسم الله الرحمن الرحيم

الخميس ٣٠ مارس

الساعة ٦ مساء

إن شاء الله شاكرا

معهد الدراسات الإسلامية
القاهرة

المشروعية الإسلامية كأساس لنظام ضريبي موحد



بحث مقدم من
فتحي عبد الوهاب حسن

للحصول على درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية
(شعبة العلوم الاقتصادية والمالية)

إشراف
دكتور ابراهيم فؤاد أحمد علي

المحتويـــــــات

البـــاب الثانـــــى

المشروعية الضريبية بين النظم المعاصرة والإسلام

الفصل الاول

المشروعية الضريبية فى النظم المعاصرة

الفصل الثاني

مشروعية الضريبة في الإسلام

الفصل الثالث

المبررات النظرية لمشروعية الجزية

البـــاب الثالـــــث

المشروعية الاسلامية كاساس لنظام ضريبى موحد

الفصـــل الاول

النظام الضريبى الإسلامى بين الثنائية والوحدة

الفصــل الثانــى

الهيكل العام للنظام الضريبى الاسلامى الموحد وتطبيقاته المعاصرة

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

يعيش العالم الإسلامي اليوم فترة مابعد الاستعمار ، في ظل قوانين وضعية دخيلة ، لا تستظل بمشروعية ثابتة مستقرة ، مستمدة من وجدانه وتراثه ، ولا تصادف في نفسه درجة القناعة المطلوبة لاندفاعه مع الزمان إلى الأهداف التي يصبوا إليها .

ومازالت فئة من شبابنا المثقف حائرة ، مبلبلة الفكر ، بين شتيت المذاهب الوافدة عليه من الشرق والغرب ، ولا تكاد هذه الفئة تعرف مكانها بين هؤلاء وأولئك . ربما لأن بعضهم مازال مشدودا للمعسكر الغربي بأربطة يمسك زمامها هذا المعسكر في المجالين : الفكري والاقتصادي .

في حين اتجه الآخرون إلى المعسكر الشرقي – كرد فعل لما عاناه شعبه من استعمار غربي –إلى التجارب الاشتراكية على اختلاف ألوانها وشعاراتها .

ويزيد من حدة هذه البلبلة ، نضوب الروافد الفكرية الاسلامية ، التي تروى ظمأ هذا الشباب ، عندما يفكر في بعض قضايا العصر ، التي أصبحت في نظره ، كمسلمات علمية لاتقبل الجدل ، لطول عهده بممارسة هذه القضايا – خاصة ، وقد استطاع دعاة التحررية ، والتقدمية ، والتطور ، وغيرها من الشعارات المطاطة ، أن يقدموا له نظرياتهم المسمومة في إطار مغلف بأغلفة علمية ، يستوعبها في مختلف مراحل دراسته .

وفي ذات الوقت ، لايجد من يقدم له حلولا علمية إيجابية ، حول هذه القضايا من تراثه الحضاري ، ومن شريعته ، التي عجزت كل وسائل الإعلام الوافدة ، عن أن تمحوها من وجدانه ، أو أن ينفض منها يده إلى الأبد .

ولعل أهم هذه القضايا ، هى القضايا الاقتصادية . وأصبحت تثور أمامه عدة أسئلة هامة :

- أين موقف الإنسان المسلم من عالم الاقتصاد الآن ؟
- أى طريق تسلكه الدول الإسلامية ـ وكلها مع الأسف الشديد تقع على خريطة العالم المتخلف نحو التنمية والعمران ؟ وهل من سبيل إلى ذلك ، بدون البنوك الربوية ، وبدون شركات التأمين ، والمؤسسات الاحتكارية الربوية ، والسندات ذات العوائد الثابتة كشهادات الاستثمار ، وودائع صناديق البريد وغيرها ؟
- أى نظام ضريبى إسلامى ، يمكن أن يحقق له ما أسفر عنه الفن المالى الحديث من مبادىء وقواعد لم تعد قابلة ـ فى نظره إلى المناقشة ـ والجدل ؟ وهل من سبيل إلى ذلك إلا بطريق الجزية ، وما يستتبع ذلك من حساسيات سياسية ودينية وانفصام بين فئات المجتمع الإسلامى ؟

ولقد استجابت كثير من الدول الإسلامية ، لصيحات شعوبها الهادرة ، بالعودة إلى الشريعة الإسلامية ، ونصت معظم دساتير هذه الدول على أن الشريعة الإسلامية هى مصدر أساسى للقوانين . وأصبح وجود هذا النص ضمن الدساتير ، يمثل المشروعية العليا لشعوب هذه الدول .

وبذات الحماس ، اتجهت جهود المخلصين من علمائنا نحو أَسْلَمَةِ الأوضاع والنظم المعاصرة ، ومحاولة إيجاد البدائل الإسلامية للقضايا الفاعلة فى اقتصادنا المعاصر ، فظهرت أبحاث لابأس بها فى مجال البنوك الإسلامية اللاربوية ، وفى مجال التأمين ، ولكنها لم تصل إلى درجة الكمال المقنع فى التنفيذ والتطبيق ، والإمساك بزمام الحياة الاقتصادية فى العالم الإسلامى .

ومما يلفت النظر ، أن الدول الإسلامية ، وهى بصدد تقنين نظمها الضريبية ، فى حدود الشريعة الإسلامية ، وقفت حائرة أمام فرض الجزية على أهل الذمة ،

لأسباب سياسية واقتصادية ونفسية ، عويصة التذليل . وانتهى رأى اللجان المشكلة لهذا الغرض - فى باكستان مثلا - إلى تعطيل تنفيذ هذه الفريضة المالية ، بالرغم من وجود نص محكم فى القرآن بفرضيتها .

هذا على الصعيد الرسمى .

أما على الصعيد العلمى ، فمازالت كل الأبحاث والكتب التى تتحدث عن النظام الضريبى الإسلامى ، تخرج فى إطار الدراسات الفقهية القديمة ، على أساس تقليدى ، فتقسم الجباية إلى زكاة ، وعشر ، وصدقات ، وجزية، وخراج، وعشور، وركاز . وتذكرنا دائما بأن هذا التقسيم الجامد ، هو شريعة الإسلام التى لا فكاك منها . وإذا كان هناك من تقدم أحرزته الدراسات المالية الحديثة فى هذا المجال ، إنما يرجع إلى مقارنات بين النظام الاسلامى والنظم السابقة عليه ، ثم محاولة إثبات عدالة هذا التقسيم بالمقارنة إلى المبادئ العامة لمالية الدولة كما هى موجودة فى كتب علماء الغرب ، وكأنما يحتاج الإسلام إلى شاهد على عدالته من هذه المبادئ أو غيرها .

ووقف - على الجانب الآخر من هذه الدراسات - قوم يقولون بأن الإسلام لم يقدم نظاما ضريبيا متكاملا يجرى على المواطنين من رعايا الدول التى دخلت الإسلام منذ الفتح الأول . وأن العرب كانوا مقلدين لا مبتدعين فى النظم الضريبية التى فرضوها على هذه الدول . ففى أوائل القرن العشرين بزغت إلى العالم نظرية " ولها وزن " - التى تبناها كل المستشرقين ومن جرى مجراهم - تؤكد أن العرب لم يجمعوا من الشعوب المقهورة إلا شيئا يسمى " إتاوة " ولا يعرف تفرقة بين ضرائب عقارية أو ضرائب شخصية أو غيرها ، وأن موضوع الخراج والجزية لم يتحدد إلا فى بداية القرن الثانى الهجرى ، وأنه لم يكن لهم هَمٌّ إلا جمع هذه الإتاوة ، وأن المصادر التاريخية العربية لا يمكن الاعتماد عليها لاستخلاص النظام الضريبى الذى فرضه العرب . وأن كتب الفقه الإسلامى لم تكن إلا تقنينا للواقع . وقالوا أن شاهد الإثبات الرسمى على ذلك هو : أوراق البردى العربية واليونانية .

ومما يدعو للدهشة ، أن بعض علمائنا ، أخذوا بهذه النظرية تسليمـــا ، وكأنما يُزكّون هوايتهم فى حب استيراد الأفكار الأجنبية ، حتى ولو كانت معـــاول هدم لشريعتهم . ووجدت هذه النظرية سبيلها إلى كلياتنا وشبابنا المظلوم .

وبعد نصف قرن من ظهور نظرية ولها وزن ، قدم لنا " دانيل دينيت " دراسته العلمية المحايدة والدقيقة على كذب النظرية الأولى ، ليعيد إلى الدراسات المالية الإسلامية كل الثقة ، ويؤكد أن الإسلام قدم نظاما ضريبيا فريدا به ، يتسم بالعدالة . ومما يدعوا الى الارتياح ، أنه اعتمد فى دراسته إلى ذات المصدر ، وهـــو أوراق البردى العربية واليونانية ، واثبت مدى توافق هذه الوثائق مع المؤلفات التاريخيـة العربية ، وكتب الفقه المالى الإسلامى .

والواقع ، أننا ـ من أجل تحقيق مشروعيتنا الإسلامية العليا ـ لسنا محتاجين إلى هذه النظرية أو تلك ، كما أننا لم نعد نوافق على وقوف الدراسات الماليـــة عند حد التقسيم التقليدى للجبايات الضريبية ، التى قال عنها فقهاؤنا أنها هـى الضرائب الإسلامية ، وأن ماعدا ذلك يعتبر مغارم مثقلة وظالمة . ولم نعد نقتنـع بثنائية النظام الضريبى بين زكاة وجزية ، أو عشر وخراج .

ومن هنا كانت صعوبة البحث الذى نتناوله ، والذى يدور موضوعه حـــــول " المشروعية الإسلامية كأساس لنظام ضريبى موحد . "

وبعون الله وتوفيقه ، وجدت أن جميع أحكام الشريعة الإسلامية المستمدة مـن الكتاب والسنة واللوائح التفسيرية للخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين ، تؤيـد وحدة النظام الضريبى الإسلامى .

وإذا كانت كتب الفقه مليئة بالاختلافات حول بعض تفاصيل الجزية ، والخراج ، والعشور ، والركاز ، وغيرها ، إلا أنها هى الأخرى ، قد أعطت مؤشرات مؤثـرة نحو هذه الوحدة ، وكانت ـ فى نفس الوقت ـ شاهدا آخر ، على وجود إجمـــاع من الصحابة حول إمكان توحيد النظام .

وأيد وجهة النظر هذه ، العديد من الروايات الواردة بوفرة فى كتب التاريخ ، وفى أوراق البردى العربية واليونانية . كما أيدها رأى الجمهور فى كتب أصول الفقه وأصول الدين .

وأترك لسيادتكم تقدير ما وصلت إليه من نتائج حول هذا الموضـــوع .

وقبل أن أختتم هذه المقدمة ، أقف بين يدى الله بهذا الدعاء : (اللهـــم إنى أعوذ بك من أن أشرك بك شيئا تعلمه ، وأستغفرك لما لا أعلمه) .

لقد اجتهدت رأيى ، مستهدفا صالح المسلمين والإسلام ، واحتسبت هـــذا العمل لوجه الله ، قبل أن يكون رسالة لنيل درجة علمية ، وفقنا الله إلى خـــير ما يحب ويرضـــــى .

شكـــر وتقديـــر

يسعدني ويثلج صدري ، أن أشهد بكل إعزاز وفخــار ، أنه لولا الجهـــود الصادقة ، التى قدمها لى أستاذى الكبير ، الدكتور إبراهيم فؤاد أحمد علــى ، المشرف على هذه الرسالة ، لما أتيحت لى فرصة الوصول إلى النتائج التى وصلــت اليها . لقد بذل سيادته معى كل مايمكن أن يبذله أستاذ يتمتع بغزارة العلم ، وأمانة الكلمة ، وقوامة الخلق ، وسعة الصدر ، وبعد النظر ، وأدعو الله مخلصا أن يجزيه عنى وعن الإسلام خير الجزاء .

كما أتوجه بالشكر لجميع أساتذتى الأجلاء بمعهد الدراسات الإسلامية علـــى ماقدموه لى من فكر إسلامى أصيل ، كان لابد منه لتقويم ما اكتسبته من دراســتى الجامعية ، وتوجيهها فى الاتجاه الصحيح .

وشكرا لجميع أمناء المكتبات الذين قدموا لى مراجع لم يكن فى مقدورى أن أحصل عليها إلا عن طريق نزعاتهم الطيبة ونواياهم الحسنة فى خدمة العلم ، وثوابهـــم عند اللـــه .

وقبل كل شيء ، فإننى أحنى رأسى إجلالا لوالدى ، وأذكر الفضل لزوجـــتى على ماهيأته لى من مناخ طيب للعمل البناء .

وأخيرا ، أترك هذا العمل أمانة بين يدى أبنائى ، لمواصلة الطريـــق ،

وبالله التوفيـــق !

البـــــاب الاول

المشروعية العليا : بين الفكر المعاصر والاســـلام

ينقسم هذا الباب الى فصلين :

الفصـل الاول : المشروعية العليا فى الفكر المعاصـــــر

ويتناول مبحثين :

- المبحث الاول : التعريف بالمشروعية العليا .
- المبحث الثانى : المشروعية العليا فى الفكر المعاصر

الفصـل الثانى : المشروعية الإسلاميـة العليـــــــا

ويتناول مباحث ثلاثة :

- المبحث الأول : أسباب فشل الإنسان فى تصور مشروعيته العليا .
- المبحث الثانى : لابديل عن المشروعية الإسلامية العليـــا .
- المبحث الثالث : نطاق المشروعية الإسلامية العليـــــا .

وبالله التوفيـــــق .



الفصـل الاول

المشروعية العليا فى الفكر المعاصر

المبحث الاول

التعريف بالمشروعيـة العليـــا

يعتبر مبدأ " المشروعية " ، من أحدث المبادئ التى رفع لواءها ، فقهاء القانـــون العام ، حتى اصبحت مكانة هذا المبدأ ، فى النظم القانونية المعاصرة ، تمثل تمامــا ، مكانة المخ " من جسم الانسان . وكما يجب أن يعرض على المخ ، كل حركة ، أو تصرف ، أو سلوك ، يأتيه الإنسان ، فى جميع شئونه ، لتحقيق سعادته فى الحياة ، فبالمثــل ، يجب أن يعرض كل تشريع ، أو قانون ، أو قرار ، يصدر من السلطات المختصة على : المشروعية العليا للنظام ، لضبطها ، ومعرفة مدى مسايرتها لأهداف المجتمع .

ولقد تولد الفكر الذى يقوم عليه مبدأ المشروعية ، من تباين الأهداف التى يتغياها كل من الحاكمين والمحكومين . فالسلطة كانت دائما ـ ولا مازالت ـ تنشد " التقييد " من أجل استقرارها واستمرارها . والأفراد كانوا دائما ـ ومازالوا ـ ينشدون الحرية من أجــــل سعادتهم وأمنهم . وانتهى الأمر ، بأن أصبح كلاهما ينظر للآخر على أنه مناوئ لــه . فى حين أنهما ـ لو صلحت النظم ،وصحت الأسس ـ يجب أن يعملا فى اتجاه واحد ، من أجل تقدم المجتمع الذى يحتويهما ، نحو أهدافه العليا .

والعلاقة بين الطرفين ، تقوم على أساس قانون طبيعى معروف ، هو قانون الرافعــة من النوع الأول " ومنطوقه يقول أن : " القوة مضروبة فى ذراعها تساوى المقاومة مضروبـــة فى ذراعها " .

فاذا افترضنا أن السلطة : هى طرف القوة ، وأن الافراد : هم طرف المقاومـــة ، ونقلنا مجال تطبيق القانون ، إلى المجال الإنسانى ، ورأينا أن ذراع الرافعة للنظــام ، يأخذ خطا أفقيا متوازيا مع فكر المجتمع ومعتقداته ، لاستنتجنا على الفور : أن النظـــام متوازنا ، وأن طرفا النظام متعادلين . أما اذا زادت إحدى القوتين عن الأخرى ، فـــإن

الزاقمة تفقد توازنها ، ويتحتم البحث عن محور ارتكاز جديد . هذه النقطة ، هـــى :
المشروعية العليا للنظام .

ولكن ، ما هى المشروعية العليا ، التى يجب أن يرتكز عليها النظام ، بحيث يرجـــع
إليها فى كل تشريعاته ، وتنضبط بها قوانينه ولوائحه ، ومنها نستطيع على أن نستـــدل
على أن أمرا من الأمور حق ، أو عدل ، أو مباح .

المشروعية فى اللغة ، كلمة مشتقة من فعل " شرع ، يشرع " . وهذا الفعل ، يـدل
بكل مشتقاته على : السير والسلوك ، سواء كان فى " الشارع " وهو " الطريق " ، أو فـــى
" المشروع " وهو : " الفكرة ، أو العمل المنظم " ، أو فى " الشريعة " ، وهى : " النظام
أو المنهج الذى يسن للناس شئونهم . " (١) والشريعة ، والشرعة ، والمشرعة ، هى مـــورد
الشاربة . (٢) وهى بهذا المعنى ، تعنى النظام الذى يستمد الناس منه أحكامهم .

اما المشروعية فى المصطلح الحديث ، فتعنى : " سيادة القانون " وتطلق بالـــذات ـــ
على خضوع الدولة للقانون . فإذا كان النظام يسوده القانون ، وكانت الدولة خاضعة لـــه ،
سميت الدولة باسم : " الدولة القانونية " ، وإن كان القانون لا يسودها ، ولا تخضع له ،
سميت باسم : " الدولة البوليسية " . (٣)

أما المشروعية العليا فهى : سيادة القانون ، وتوافقه مع الغاية العليا التى ينشدها
النظام ، سواء كانت هذه الغاية :

ـ فلسفة يؤمن بها النظام ، وتتشرب بها روح الجماعة ، كالفلسفة الرأسماليـــة ، أو
الفلسفة الشيوعية .

ـ أو وثيقة سياسية صادرة من ضمير الأمة ، كوثيقة الماجنا كارتا فى انجلترا .

ـ أو مثلا أعلى ، قد يتمثل مرة فى : تحقيق الأمن ، ومرة أخرى فى : التقـــــدم
والترقى ، وثالثة فى : تدعيم الأخلاق ، ورابعة فى : تحقيق الوحدة القومية ، وهكـــذا ،
سواء كانت هذه الأهداف مرحلية ، أو نهائية .

والمهم ، هو تحديد الغاية وتجريدها . لأنه كثيرا ما تختلط الغاية بالوسيلة ، ذلـــك

لأن غايات بعض النظم بالأمس ، أصبحت وسائل لغاياتها اليوم ، كما أن غايات بعض النظم ، ليست إلا وسائل لنظم أخرى أكثر تقدما . فمثلا ، قد يكون تحقيق الأمن غاية لمجتمع تجتاحه قلاقل وثورات . ولكن الاستقرار – بعد تحقيقه – يتحول إلى وسيلة لتدعيم الفضائل العامة . فاذا ماجنح المجتمع إلى الرفاهية المادية ، أصبحت مثله العليا هي : تحقيق أكبر قدر من المنفعة والربح ، وهكذا .

ومن خلال هذا الفهم ، يتعذر القول ، بأن النظم الوضعية ، المستلمة للتجربة والواقع ، تتقيد بغاية عليا نهائية ، أى بمشروعية عليا ثابتة ، لأن مشروعياتها مرهونة بغلبة الحاكم مرة ، وباتجاهات حزب الأغلبية مرة أخرى ، وبقوة المعارضة مرة ثالثة ، وبالاتجاهات الفكرية مرة رابعة ، وبالثورات الشعبية أو العسكرية مرة خامسة ، وهكذا .

وهذا ماحدا برجال الفقه الحديث ، إلى القول بوجود مشروعية عليا ، فوق نصوص الدستور ، ونصوص القانون ، نابعة من ضمير الأمة ، ومن قيمها ومثلها المستقرة فى وجدانها .. هذه المشروعية العليا ، تقيد واضعى الدساتير والقوانين ، فان خرجوا عليها ، كانت نصوصهم غير شرعية ، وأمكن لكل ذى مصلحة أن يلتفت عنها .(٤)

المبحث الثانـــــى
المشروعية العليا فى الفكر المعاصـــــر

ليس الكمال من طبيعة الدنيا ، ولا هو صفة من صفاتها ، ولكن السعى إلى الكمـــــال هو إدراكه .

ومهما بلغ إعجاب الانسان بما يصنعه لنفسه بنفسه من قوانين ونظم ، فإن إعجابه لـــم يستطع أن يرفعه الى درجة من القناعة ، تجعله ليثق ثقة مطلقة ، فى كل ماتنتجه له عبقريته ، أو تسجله له حواسه ، أو يصوره له عقله ، أو تهد به إليه بصيرته . فنراه منذ فجر التاريــخ ، يبحث عن مخبار دقيق ، يقيس به إفرازات عقله ، ويفتش عن معيار منضبط تمام الانضبـــاط ، يرجع اليه نتاج معرفته .

ومنذ البداية ، رفض الإنسان أن يكون هو صانع هذا المخبار ، وذلك المعيار . وتطلب وجود ميزان من صنع قوة عليا ، تسمو عليه ، يستطيع أن يقيس به كل موازينه ، حتى لا يتطـرق إليها الشك ، وحتى يمنحها درجة الإجازة المطلوبة لقناعته . ولم يهتد الإنسان فى بحثـــه إلا لمسلكين :

ـ مسلك يصل به إلى القوة الحقيقية المهيمنة على العالم . وبالتالى ، الإيمان بالموازين القسط ، التى حددتها هذه القوة لانضباط أعمال البشر . وما على الإنسان فى هذه الحالة ، الا أن يخضع لهذه الموازين ، خضوع رضا وتسليم ، ويقبلها كما نزل بها الوحى الشريـــف ، على قلوب الأنبياء والرسل ، منذ أول الأنبياء آدم ، حتى آخر الرسل محمد ، عليهمـــــا السلام .

ـ فاذا رفض هذا المسلك لسبب او لآخر ، فليس أمامه إلا أن يبتدع بخياله ، قوة مهيمنة أخرى ، تحكم قوانين التاريخ وتحدد أهدافه . وما عليه إلا أن يعترف لهذه القوة ، وتلـك القوانين ، بالسيادة العليا ، والسلطان الأوحد ، ويضعها فى مركز البديل عن الإله الأعظم ، وقوانينه ، ليحتمى بها ، ويستمد منها الإجازة لجميع قوانينه ونظمه . ويرفع مقاييسها لتحتـل مركز المشروعية العليا .

وقد تراكمت على أرفف التاريخ الكثير من الفلسفات التى تصور هذه القوة . فتصورهـــا

البعض في " الطبيعة " ، وتصوروا مشروعيتها العليا في "القانون الطبيعي" ، وتصورها الاخرون في " الضمير العام " ، وتصوروا مشروعيتها العليا في " القانون الاخلاقي " . وتصورها فريق ثالث في " المادة " وبالتالي ، تصوروا مشروعيتها العليا في " النظريات المادية الفردية " حينا ، "والنظريات المادية الجماعية " حينا آخر . وهكذا ...

وهنا ، وقع الإنسان في نفس المشكلة التي أراد أن يتفادها منذ البداية ، فبالرغم من أنه رفض أن يقنع بالمقاييس التي ابتكرها بأدوات المعرفة المملوكة له ، إلا انه اقتنع بمقاييس " الارادة العليا " التي صورها لنفسه بذات الأدوات وهي حواسه ، أو عقله ، أو بصيرته . وعليه فإن مجرد القول بوجود قوانين ونظم وضعية ، لا يعني إلا الخروج على المنطق العقلي السليم ، كوسيلة لشق عصا الطاعة ، على قوانين الله الأبدية ، وارتداد الانسان من نفسه لنفسه .

ومن المفيد ، التحدث في عجالة ، عن بعض النظريات الشائعة ، التي لها أثر في المشروعية الضريبية ، كمدخل للبحث .

اولا : نظرية القانون الطبيعي (٥)

نشأت فكرة القانون الطبيعي ، فلسفة عند اليونان ، حيث تصوروا وجود قوة عليا تحكم العالم ، أطلق بعضهم عليها إسم " الطبيعة " ، وأطلق البعض الآخر عليها إسم " الإله " ، وقالوا : أن لهذه القوة ، قوانينها الأبدية السرمدية التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان ، وأن هذه القوانين تحتوي على عدد من المبادئ العامة ، التي يجب على العقل البشري أن يتحراها ، وهو بصدد وضع قوانينه البشرية (٦) .

وقد حاول بعض المفكرين ، حصر مبادئ القانون الطبيعي ، فجاءت كتاباتهم مشوهة ومتناقضة . ولو استطاع الإنسان أن ينفق عمره كله ، في دراسة ما كتب عن القانون الطبيعي ، فإنه لن يحصل على مفهوم محدد لهذا القانون . إنهم جميعا يحومون حول الغرض ولا يلفونه .

وإذا كان اليونان والرومان ذوي نزعة وثنية عامة ، فإن فكرة القانون الطبيعي ، ظلت – منذ نشأتها – رسولا للدعوة الوثنية في القانون حتى الآن . وليست فكرة وجود القانون الوضعي ، بجوار القانون الطبيعي ، إلا كفكرة الأصنام ، التي تقربهم إلى الله زلفى . ران انصار هذه النظرية – وهم يعلنون ثنائية القانون – إنما يصرون ، على الاحتفاظ لأنفسهم

بالدور الرئيسي في السيطرة والتدبير ، وليست فكرة القانون الطبيعي هذه الاحيلة لـذر الرماد في العيون ، أو وسيلة لإلقاء العظم في أفواه الذين يتساءلون .

وفي ظل هذا التصور ، أصبح السلطان هو المسئول عن تحري القانون الطبيعي ، وأصبح له ـ بموجب هذا الحق ـ السيطرة على المواطنين .

ففي ظل النظام الروماني ، الذي اعتنق مبادئ القانون الطبيعي ، انتقلت السلطات كلها ـ برغم المجالس النيابية ـ إلى يد الإمبراطور . وشيئا فشيئا ، غدت ذاته مقدسة فوق مستوى البشر ، محوطة بالمراسيم ، بل أصبح في نظر رعيته إلها ، ولا يقترب الفرد من حضرته إلا ساجدا ، وحتى بعد أن تحولت الإمبراطورية إلى مسيحية ... صار الإمبراطور هو المعين من قبل الاله ، لأنه مختار منذ ولادته ليحكم العالم ، وأصبح مفوضا من السماء ، منفـذا للارادة الإلهية ، حاكما مطلقا ، مقدسا ، لا معقب لحكمه ، إرادته هي المصدر الوحيـد للقانون .

"وهذه الإرادة الإمبراطورية المطلقة ، هي التي كانت ـ أيضا ـ تسيطر على الشئـون المالية ، فتصدر التشريع وتضع النظم ، وتفرض الضرائب وتعين مقدارها " . ومقتضى هـذا التفويض الإلهي " كان الامبراطور يحدد سنويا مقدار النفقات التي تحتاجها الإمبراطوريـة ، ثم يصدر مرسومه المسمى " بالتفويض الإلهي " ، يحدد مايفرض من الضرائب ، على الرعيـة كل عام (٧) .

وعلى أساس هذا المفهوم أيضا ، كان الملوك الساسانيون يسمون أنفسهم " آلهة " أو " كائنات إلهية " ، وكانوا يعتبرون أنهم ورثوا من أسلافهم القدامى " المجد الملكي " الذي بمقتضاه ، آل اليهم " الحق الإلهي " ، ليلبسوا تاج دولة الفرس . (٨)

وهكذا قامت المشروعية الضريبية ـ في ظل القانون الطبيعي ـ على حق التفويض الإلهي المقدس . الذي بموجبه ، أطلقت يد الحكام ، في جميع مايشاءون من الضرائب ، فهم مفوضون من قبل الإله في هذا الشأن ، تفويضا مطلقا لا تحده حدود ، ومراسيمهم الصادرة بجمـع الضرائب ، مراسيم مقدسة ، لايجوز عليها الاعتراض ، لأنهم بذلك يحققون مبادئ القانـون الطبيعي ، وعدالة السماء .

وظل الأمر على هذا الحال ، حتى وقتنا هذا ، مع اختلاف فى المسميات والمصطلحات ، إذ مازالت الضرائب تفرض ، استنادا إلى مبادئ العدالة والقانون الطبيعى ، ولا أحد يعلم ، ماهى بالتحديد مبادئ هذه العدالة ، ونصوص هذا القانون .

ثانيا : نظرية القانون الالهى المقدس (٩)

وترث القرون الوسطى ، أفكار اليونان والرومان ، عن القانون الطبيعى ، ويفرض فلاسفة العصر ، فكرة " القانون الإلهى " بجوار " القانون الطبيعى ، والقانون الوضعى " ويصعد على مسرح السياسة ، حكماء أقوياء ، لتحقيق نوع من الصلح بين القانون الطبيعى والقانون الإلهى . ويضطر الأب " توماس الأكوينى " إلى تقسيم القانون الإلهى لقسمين : قسم لا يستطيع العقل البشرى أن يدرك حكمته ، ولذا يجب أن نأخذه تسليما ، ولا نمارى فيه ، وأطلق عليه اسم " القانون الإلهى الأزلى " . أما القسم الآخر ، فيشمل ذلك الجزء من القانون الإلهى ، الذى يمكن للعقل البشرى ، أن يقف على حكمته ، وأطلق عليه إسم " القانون الإلهى المقدس " . وطالما أن هذا الجزء يمكن للعقل البشرى أن يدرك مبادئه وحكمته ، فهو إذن مطابق للقانون الطبيعى ، الذى يستطيع العقل البشرى أن يدرك مبادئه وحكمته . وبهذا التزاوج ، ظل القانون الطبيعى ، هو المشروعية العليا للقوانين الوضعية ، فى الفكر المسيحى .

وقد لجأ الآباء المسيحيون لهذا التأويل لسببين :

الأول : خلو الأناجيل التى يتداولونها ، من نصوص لتنظيم شئون المجتمع الإنسانى فى علاقاته السياسية ، والاقتصادية ، والمالية ، وغيرها .

الثانى : إيمانهم ببعض النصوص الدينية ، التى تؤكد ضرورة الإذعان للسلطة الزمنية وعدم الخروج على طاعتها . من هذه النصوص :

- قول المسيح : (دع ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله) (١٠)

- قول الرسول بولس : " لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة ، لأنه ليس سلطان إلا من الله . والسلاطين الكائنة هى مرتبة من الله ، حتى أن من يقاوم السلطان ، يقاوم ترتيب الله ، والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة . . . فإنكم لأجل هذا توفون الجزية أيضا .

إذ هم خدام الله ، مواظبون على ذلك بعينه . فأعطوا الجميع حقوقهم : الجزية لمن لـه الجزية ، والجباية لمن له الجباية ، والخوف لمن له الخوف ، والإكرام لمن له الإكرام (١١)

بهذه النصوص ، وغيرها من تأويلات الآباء ورجال الدين ، انفصل الدين عن الدنيا ، وأصبح نقيض الدنيا . ثم ما لبث أن استقلت السلطة الروحية تحت زعامة البابا ، لتطبق أحكام القانون الإلهي المقدس ، وبقيت السلطة الزمنية تحت زعامة الإمبراطور ، لتطبق أحكام القانون البشري ، وكلاهما بزعم الوصول إلى مبادئ القانون الطبيعي . وأخذ رجال الكنيسة ، يزاولون سلطانهم الروحي ، جنبا الى جنب ، مع رجال الحكم . ووقف البطاركة في وضع رومانتيكي يحسدون عليه ، أقدامهم اليمنى في الكنيسة ، وأقدامهم اليسرى على أرض " مدينة الشيطان " ، وعيونهم شاخصة إلى أعلى يتأملون " مدينة الرب " ، يصدرون قرارات الحرمان ، وصكوك الغفران ، ويجمعون النذور والعشور ، وأرباح التجارة ؛ أما الأباطرة ، فظلت أقدامهم مثبتة على الأرض ، وجباههم مطأطأة إليها ، يجمعون الضرائب ، ويحتضنون ما بقي لهم من سلطان .

وفي ظل هذا الازدواج ، خضع المواطنون والرعايا لضرائب ورسوم السلطة الزمنية ، وفي ذات الوقت ، خضعوا للضرائب والعطاء ، والعشور ، والنذور ، والصدقات والذبائح المقدسة للسلطة الروحية . وقام رجال الكنيسة بتحصيل الضرائب "لصندوق السلام المشترك" الذي انشأته "كاتدرائية كاهور" . ويضرب الأستاذ "أحمد وفيق" مثلا بالضرائب التي خضع لها الفرد ، في مدينة " روبرج " ، التي تقررت لصالح الكنيسة ، والتي كانت تتراوح بين ٦ ــ ١٢ قرشا للعامل ، وثلاث قروش للأجير ، ١٢ قرشا للثور ، ١٢ قرشا لحظيرة الماعز ، وهكذا ، بخلاف ما كان يدفعه هؤلاء للسلطة الزمنية من ضرائب شتى . كما ضرب لنا مثلا : الممالك التي أخضعتها الكنيسة لضريبة الجزية ، مقابل التمتع بحماية الرسول " بطرس " وكان منها : بولونيا ، والصقليتان ، والدانمارك ، وبوهيميا ، وانجلترا ، وكيف ، والمانيا ، والبرتغال ، وممالك الكروات ، وأرجون . وأكثر من هذا ، فرضت على السلطة الزمنية ، اعفاءات لرجال الدين من الضرائب ، واعفاءات مماثلة لبعض الأفراد والهيئات . (١٢)

ولم يأت القرن الحادي عشر ، حتى أصبح المجتمع الأوربي كله ، مجتمعا طبقيا

إقطاعيا . مثله كمثل المصعد ، الجالس على كل سلم من سلالمه ، إله لمن تحته ، وعبد لمن فوقه ، وعلى رأسهم جميعا التاج من جهة ، والبابا من جهة أخرى ، وتحت أقدامهم عامة المساكين . وقضت الكنيسة بأن هذا الوضع ، من إرادة الله ، وأن أى محاولة لتغييره محظورة دينيا ، بالإضافة إلى اعتبارها جريمة سياسية .

وفى ظل هذا الازدواج - أيضا - انقسمت المشروعية الضريبية ، إلى شقين ، فقدمت الكنيسة مبرراتها الشرعية لعدم خضوعها للضرائب ، بل وحقها فى فرض الضرائب على الرعية ، وفى ذات الوقت قدمت السلطة الزمنية اعتراضها على هذه المبررات ، وأعلنت مبرراتها السياسية والقانونية للاستئثار بهذا الحق .

ونضرب لذلك مثالا ، البيان البابوى - الصادر عام ١٢١٦ م ، الذى أعلن فيه البابا " بونيفاس الثامن " ، أنه لا سلطان للحكام الزمنيين على رجال الدين ، سواء فى أشخاصهم أو أموالهم ، إلا بموافقة البابا (الذى يستمد سلطانه المباشر من الله) ، وأنه لا يجوز لأى سلطة مدنية جباية الضرائب من أملاك الكنيسة (لأنها تتمتع بحماية الله لا بحماية السلطان) كما يحرم على رجال الدين أن يدفعوا ضرائب للدولة التى يقيمون فى نطاقها ، إلا بموافقة البابا .

ورفضت السلطات الزمنية هذا البيان ، فرفضه "فيليب الرابع" ملك فرنسا ، ورفضه "إدوارد الأول" ملك انجلترا . واستندا فى رفضهما إلى الحجج الآتية :

الأول : أنه يعنى إقامة دولية مالية ، داخل نطاق الدولة القديمة .

ثانيا : لا معنى للسيادة السياسية من غير سيادة ضريبية .

ثالثا : أن أملاك الكنيسة من الاتساع " بحيث يقود إعفاؤها من الضرائب ، إلى انهيار نظام الدولة من أساسه (١٣)

وهكذا أصبحت السيادة الضريبية ، هى محور الصراع الأساسى بين السلطتين . وكان هذا الموضوع بالذات ، هو الشرارة التى اندلع منها الصراع ، حتى وصل ذروته ، وفى النهاية تمكن الامبراطور ، من القبض على البابا ، وتقديمه للمحاكمة ، أمام مجلس كنسى حديث ، وجه إليه تسعة وعشرين تهمة ، وبذلك مسحت السلطة الزمنية عن نفسها عار مثول الإمبراطور " هنرى الرابع " أمام باب البابا "جريجوار ثلاثة أيام حافى القدمين والرأس ، طالبا العفو ،

والغاء قرار الحرمان . وبدأ عهد الكنيسة فى الذبول من ذلك الحين .

ثالثا : نظرية القانون الأخلاقى

هذه النظرية ، قرينة لنظرية القانون الطبيعى ، ومماثلة لها ، من حيث الوسيلة والغاية . فيحل " الضمير العام " أو " وجدان الجماعة " محل الطبيعة ، وتحل مبادئ القانون الأخلاقى ، محل مبادئه القانون الطبيعى .

وقد نشأت فكرة القانون الأخلاقى — أصلا — لتدعيم فكرة القانون الطبيعى ، إذ نادى " الرواقيون " بريادة زعيمهم " زينون " ، بأن الإنسان لا يهتدى للمبادئ العليا ، إلا إذا عاش طبقا للطبيعة ، وفى بساطتها ، متخليا عن كل المظاهر الرسمية ، بعيدا عن اللذات ، متمينا بضبط النفس ، متحليا بفضائل أربع هى : الحكمة ، والعدل ، والشجاعة ، والاعتدال .(١٤)

غير أن مدرسة " الأبيقوريين " — التى سارت مع مدرسة الرواقيين جنبا إلى جنب ، ولكن فى اتجاه مضاد ، رأت أن سعادة الفرد ليست إلا فيما يحققه من لذة ، وما يتفاداه من ألم ومعاناه(١٥) . ومنذ ذلك الوقت ظهر الشعار القائل بأن : (معيار التقييم الخلقى ليس إلا : المنفعة الفردية)(١٦)

ثم تحولت فكرة المنفعة الفردية ، عند المحدثين ، إلى فكرة المنفعة العامة بالشعار القائل : (أكبر قدر من السعادة ، لأكبر عدد من الناس) ثم ظهرت أفكار " هلفتياس " الذى آمن بغرائز الإنسان كمصدر لسلوكه ، وأن غاية هذا السلوك هى : (تحقيق أكبر قدر من اللذة ، وتفادى أكبر قدر من الألم) ، والقانون الذى لا يحقق هذا الغرض لا يكون قانونا بأى حال . ويأتى بعده " بنتام " ، ويعترف بأن دائرة القانون الأخلاقى ، أوسع من دائرة القانون الوضعى ، غير أن القانون الأخلاقى يتعذر عليه ضبط بعض الجرائم النفسية ، ولذا يتركها لتأنيب الضمير ، حتى لا يتعرض الناس للذعر العام . ومن هنا يتعين على السلطة إباحة الكثير من الجرائم ، التى يحرمها القانون الأخلاقى ، لأنها تحقق للناس سعادتهم بما يحصلون عليه من المنافع واللذات .(١٧) وليس على السلطة ، إلا أن تجرى قياسا دقيقا ونسبيا ، بين جميع " المتع " و " الآلام " ، ثم ترتيبها فى جدول تفضيلى نسبى ، يكون بمثابة المبادئ العامة لقوانين المنفعة ، الذى على أساسه تصدر الدولة تشريعاتها . ومنها تشريعات الضرائب .(١٨)



وهكذا أصبحت الأخلاقيات تخضع لمتطلبات الأغلبية ، وأهواء الجماهير ، وغدت الفضائل العامة العوبة ، ألعوبة التجربة والإحصاء ، تتسع مرة ، وتضيق أخرى ، لتبرر مظالم الحكام ، ووقف القانون الأخلاقي عند قوانين المنفعة .

وفى ظل الفلسفة البنتامية للقانون الأخلاقي ، قامت المشروعية الضريبية على أساس المنفعة ، فالمكلف لا يدفع الضريبة إلا بقدر ما يحصل عليه من نفع . ولما كان دفع الضرائب فيه تضحية بمال ، والتضحية بالمال تسبب ألما ، عجزت نظرية الأخلاق المنفعية ، عن تبرير تطور المدنيات الحديثة ، نحو اندفاعها فى إقامة المرافق العامة ، للفقراء والعجزة ، كالمستشفيات والملاجئ وغيرها ، وفرض الضرائب لصالح هؤلاء . وعلى فرض أنها تستطيع - تطبيقا لشعار أكبر منفعة لأكبر عدد ممكن - تبرير فرض الضرائب ، فى المجتمعات التى يزيد فيها عدد الفقراء عن عدد الأغنياء ، فإنها تعجز عن تبرير فرضها فى المجتمعات الغنية التى يقل فيها عدد الفقراء .

وفى ذات الوقت ، تطور القانون الأخلاقي ، إلى " قانون البقاء للأصلح " وظهرت " فكرة السوبرمان " عند " نيتشه " وما استتبع هذه الفكرة من وجود " قانون للسادة " " وقانون للعبيد " وانتهت هذه الأفكار ، إلى ضرورة القضاء على الفقراء ، والضعفاء ، والعجزة ، والمجانين ، لأنهم قلة ، وأن هذه القلة ، تعوق تقدم المجتمع ، وتجذبه إلى الوراء ، وأن القضاء على هذه القلة ، وإن كان فيه تضحية ، إلا انها ، أقل من التضحيات التى يعانيها الناس ، بسبب إعاشتهم ، وتقديم العون لهم ، وتسببهم فى تأخر المجتمع ، وأن القضاء عليهم أفيد من تقديم العون لهم . وأن فرض الضرائب على المجتهدين لحساب الخاملين ، فيه عقوبة على الجد ، ومثوبة على الخمول . وعليه فليس للدولة القيام بأعمال الاحسان . وبالتالي تكون الزكاة والصدقة ، مثل الضرائب - فى نظر هؤلاء - ليست إلا قوانين أخلاق العبيد .(١٩)

رابعا : نظرية العقد الاجتماعي

والنظرية ذاتها ليست من ابتكار العقل الأوربي ، ولكنه وضع يده عليها ، كأحد عناصر التركة ، التى خلفها له المدرسيون المسيحيون ، الذين اتيحت لهم فرصة الاطلاع على

كتابات الفلاسفة المسلمين .(٢٠) وخاصة ابن رشد ، الذى كانت له نظرية متكاملة فى العقد الاجتماعى .(٢١)

وسرقت النظرية الجديدة الكاميرا ، خلال القرنين : السابع عشر ، والثامن عشر ، لأنها أوجدت أساسا للقانون ، يقوم على " العلاقات العقدية " لا على " العلاقات الطبيعية " للحد من سيادة الدولة ، وبهرت النظرية أنظار أوربا وأمريكا ، وكانت أساس الفكر الذى قامت عليه الثورة الفرنسية .

وكان " أكثياس " ، أول مفكر فى أوربا ، وضع نظرية متكاملة للعقد ، كأساس للمشروعية العليا للدولة وللقانون . وملخص نظريته ، أن الدولة تقوم على عقدين :

الأول : ينشأ بين جميع المنظمات المتدرجة فى المجتمع – ابتداء من الأسرة حتى الإقليم – وهو " عقد اجتماعى " ، يفسر نشأة المجتمع السياسى . والثانى : ينشأ بين هذه الهيئات جميعها ، وبين الدولة ، وهو " عقد سياسى " ينص على قانونها الأساسى ، ويتنازل فيه المجتمع ، عن بعض حقوقهم ، لتحقيق الغرض من قيام الدولة ، فاذا لم تنفذ الدولة القانون – وهو مضمون العقد – أصبح من حق المجتمع إسقاطها .(٢٢)

ويصوغ نظرية العقد ، بعد ذلك رواد ثلاثة : هوبز ، ولوك ، وروسو .(٢٣) وبالرغم من أنهم ، يؤمنون جميعا ، بأن العقد ، هو أساس المشروعية العليا للدولة وللقانون ، إلا انهم يختلفون فى تكييف طبيعة العقد ، وتصويره .

ومهما يكن من أمر ، فان نظرية العقد هذه ، ليست إلا افتراضا تاريخيا لا سند له من الواقع . وقد ظلت هذه النظرية ، أساسا للمشروعية الضريبية ، حتى أوائل القرن العشرين . سيرد مناقشتها بالتفصيل عند الحديث عن المشروعية الضريبية بإذن الله .

خامسا : نظرية التضامن الاجتماعى

كان أثرا من آثار الصراع بين الفكر العلمى الحر ، والفكر الدينى المسيحى ، أن أصبح كلاهما خصما للآخر ، ولم تكد تبزغ شمس القرن العشرين على الغرب ، حتى استصلت مدارس الشرك القانونى . وبات الإيمان بالقانون لذاته ، قضية مسلم بها . ووقفت المشروعية العليا للدولة ، وللقانون ، عند أعلى درجة من درجات التشريع الوضعى ، وهو الدستور ، وظهر

العديد من النظريات ، لتأييد هذه القضية ، مثل :

- نظرية التطور التاريخي لسافيني .(٢٤)
- نظرية الغاية والكفاح لاهرنج .(٢٥)
- نظرية العلم والصياغة لجيني .(٢٦)

غير أن أبرز هذه النظريات مكانة ، في فلسفة القانون ، هي نظرية " التضامن الاجتماعي " ، لأنها ظلت تحتفظ للقانون - ولو من الناحية الظاهرية فقط - بمثل أعلى ومشروعية موضوعية عليا .

والنظرية صاغها " العميد ديجي " وقال أنه أسسها على منهج تجريبي ، وليس على أساس البراهين المنطقية المجردة ، ومن هنا فهي تتنكر للقوانين المثالية ، كالقانون الطبيعي ، والقانون الإلهي ، والمثل العليا .(٢٧)

ونقطة البدء عند العميد ديجي ، أن المجتمع الإنساني ، حقيقة في ذاته ، وأنه ينشأ تلقائيا ، كظاهرة اجتماعية طبيعية ، لأن الإنسان لا يستطيع العيش إلا في جماعة ، يتعاون مع أفرادها لتحقيق غاياته . وهذا التعاون ، هو الذي أسماه العميد ديجي ، بالتضامن الاجتماعي ، والتضامن عنده ، قد يكون بالتشابه ، أو بتقسيم العمل . وقد يكون أفقيا ، بين الأفراد وبعضهم البعض ، أو رأسيا بين الأفراد والدولة ، وما دام للتضامن صفتا : القدم ، والعموم ، فالقانون يتميز بهما أيضا ، والعموم لا يعني المساواة بين الأفراد مساواة رقمية ، وإنما يعني مساواتهم كل بحسب قدرته ، ومن هنا تصبح الحقوق - ومنها الملكية الفردية - وظائف اجتماعية لخدمة التضامن ، وتصبح الدولة حقيقة اجتماعية واقعة لنفس الغرض ، دون ان تتمتع بأي سيادة مستقلة عن الأفراد .(٢٨)

والواقع ، أن نظرية ديجي ، تعتبر من النظريات المتقدمة ، لأنها قامت على أساس موضوعي ، كسر من حدة الاتجاه الفردي . وعلى أساسها ، قامت أحدث نظرية للمشروعية الضريبية الوضعية ، يرد تفصيلها في موضعها من البحث إن شاء الله .

سادسا : النظرية المادية الجماعية

ومن ذات البذرة ، ومن نفس المستنقع ، صدرت النظرية المادية لماركس ، عن جوهر الذات ، وعن انقسام الذات على نفسها إلى : الذات الخلاقة ، والذات الجشعة ، وعن الصراع بينهما حتى يتم انتصار الذات الخلاقة على الذات الجشعة . ثم ينقل ماركس الصراع إلى طبقتى الرأسماليين ، والعمال ، أى طبقة من يملكون ولا يعملون ، وطبقة من يعملون ولا يملكون . وافترض استمرار الصراع بينهما حتى تقضى الطبقة العاملة على الطبقة الرأسمالية ، فى ثورة دامية ينتصر فيها العمال ، وتسقط معها الملكية الفردية ، وتقوم الشيوعية العلمية إلى الأبد .

وتصور ماركس ، أن الذى يحكم هذا الصراع هو :"قوانين المادة" إله الشيوعية ومعبودها ، الذى تتمثل فيها المشروعية العليا للمجتمع الشيوعى . أما المعتقدات الدينية والمبادىء الأخلاقية ، والقوانين الوضعية ، فليست إلا ظلا لقوانين المادة ، وأن العلاقة بين هذه القوانين وتلك المبادىء والقوانين الوضعية فليست إلا مجرد علاقة بين الجوهر والمظهر ، بين الأساس التحتى والبناء الفوقى ، بين الأصل والصورة .

وتصور أيضا أن انتصار العمال ، يستتبعه قيام الشيوعية الكاملة ، لتحقيق التساوى الرقمى بين الأفراد ، فى جنة ماركس الموعودة ، وعندئذ يوقف التاريخ سيره ، وندخل فى مرحلة ما بعد التاريخ ، فى مرحلة الكمال الأبدى المطلق . فيتطابق الأصل مع الصورة ، والظل مع المادة ، والبناء التحتى مع البناء الفوقى ، وينتفى الغرض من قيام الدولة ، ومن وجود القوانين الوضعية ، ويقبض سلطان " القوانين المادية " على علاقات الإنتاج ، فى خط سير الحياة . (٢٩)

وفى ظل هذه النظرية ، لا يمكن القول بمشروعية ضريبية . حيث ينعدم الأساس الذى تقوم عليه فكرة الضريبة ، والزكاة ، والصدقات وغيرها ، وذلك بسبب انعدام المصدر الذى تغرف منه تلك الفرائض المالية ، وهو : الملكية الفردية ، لأن العلاقة بين الملكية الفردية والضرائب ، تماثل تماما العلاقة بين الدجاجة والبيض ، فاذا ماتت الدجاجة ، انعدم الحصول على البيض . واذا كان الأساس الذى يقوم عليه الفكر الماركسى ، وهو انعدام عامل الابتلاء

الأصلى للانسان فى الدنيا ، وهو مدى قدرته على قبول التضحية بالمال ، من أجـــل الفقراء ، والضعفاء ، والعجزة ، لأنه أصبح لا مال له ، ولأنه أصبح متساويا مع الفقـير تساويا رقميا فى الغنى أو الفقر ، انعدم ، أيضا ، الأساس الذى يقوم عليه الدين ، لانهيار أحد أركانه ، وهو الزكاة والصدقات .

أما إذا رأينا الدول الشيوعية ، تخضع ــ فى فترة تحولها من الرأسمالية للاشتراكيـــة المتطرفة ــ إلى نظام ضريبى خاص ، فان هذا النظام ، أمر اضطرارى لتصفية الأوضـــاع الرأسمالية ، فى فترة التحول بالكامل للنظام الشيوعى ، وإلى أن يتم امتلاك الدولة لجميـع الأموال ، وجميع وسائل الإنتاج ، وعندئذ تختفى الضرائب الشخصية نهائيا من النظـــام الشيوعـــى .

وفى ذلك كتب ماركس : " الضرائب هى التجسيد الاقتصادى للدولة القائمـــــة ، فالبيروقراطيون ، والكهنة ، والجنود ، وراقصوا الباليه ، ومعلمو المدارس ، ورجـــال الشرطة ، والمتاحف الإغريقية ، والقلاع القوطية ، ومخصصات البلاط ، وقائمة الرتب . كل هذه المخلوقات الغريبة ، يرقد جنينها فى بذرة واحدة هى : (النظام الضريبى) ، إذ لا يمكن أن توجد دولة رأسمالية دون ضرائب ." (٣٠)

وفى ذلك يقول العلماء السوفيت : "إن وجود العناصر الرأسمالية ، التى حاولـــت بكل طريقة ممكنة ، استخدام عناصر السوق وقانون القيمة ، لبيع السلع بأثمان عاليه ، بغرض الحصول على الأرباح ، والإمكانيات المحددة للاتحاد السوفيتى ، فى هذه الفترة ، وضعف التنظيم المالى ، الأمر الذى لم يكن يسمح بالتوسع فى فرض الضرائب المباشرة على الدخـول البرجوازيـــة .

" وفيما بعد ، عندما نما القطاع الاشتراكى وتدعم ، وزادت إيرادات الميزانية ، مـن تراكم المشروعات الاشتراكية ، أخذت الضرائب غير المباشرة ، تفقد دلالتها تدريجيا ، ومع الإصلاح الضريبى سنة ١٩٣٠ م ، تقررت قناتان ، تحصل الميزانية من خلالهما ، علـى التراكم النقدى لمشروعات الدولة ، هما : ضريبة رقم الاعمال ، والاقتطاعات من الأرباح ." (٣١)

غير أن النظرية شيء والتطبيق شيء آخر . إذ يلاحظ أنه عندما لجأت الدولة الروسية إلى تنفيذ سياستها الشيوعية كاملة ، من حيث : إلغاء الملكية الخاصة ، والسوق ، والثمن ، والنقود ، لتقيم مكان ذلك نظاما جماعيا ، تحل فيه الدولة محل التوزيع ، واجهت صعوبات اقتصادية صعبة ، اضطرت معها إلى فرض ضريبة أطلقت عليها إسم : " الضريبة الثورية الاستثنائية " ، وكان ذلك سنة ١٩٢٠ ، على الصعيدين : المركزى ، والمحلى . ولجأت فى تحصيلها إلى العنف الشديد . ومع ذلك لم تستطع إلا تحصيل خمسها فقط ، وفشلت أى وسيلة للاعتماد على الضرائب المباشرة فى أى صورة ، بدليل هبوط حصيلة الضرائب (بالنسبة للإيرادات العامة) من ٥٣ ٪ سنة ١٩١٧ إلى ٣٣ ٪ سنة ١٩١٨ إلى ١٠ ٪ سنة ١٩١٩ ثم إلى $\frac{1}{3}$ ٪ سنة ١٩٢٠ ، فاضطرت إلى الغائها فى فبراير سنة ١٩٢١ ، وأصبح جل اعتمادها على إيرادات الأملاك المؤممة ، والإصدار النقدى . ثم مالبثت الدولة بعد الحرب العالمية الأولى – أن واجهت صعوبات أكثر حدة ، أرغمت لينين على الرجوع عن التطبيق الشيوعى الكامل ، فقرر فترة انتقالية رأسمالية تبدأ من سنة ١٩٢٠ ، نقل فيها كثيرا من الصناعات الصغيرة إلى الملكية الخاصة ، وأعاد طبقة صغار الملاك ، وسمح بتجارة الجملة والتجزئة ، فعاد للضرائب دورها مع عودة هذا القدر من الملكية الخاصة ، وفرضت الحكومة الضرائب العينية على الحاصلات الزراعية سنة ١٩٢٣ ، استبدلت بضريبة نقدية موحدة سنة ١٩٢٤ ، وانتهى الأمر إلى التمييز بين : المزارعين الفقراء ، والمزارعين المتوسطين ، والمزارعين الأغنياء (الكولاك) والمزارعين المنضمين للمزارع الجماعية (الكولخوز) ، واستخدمت هذه الضريبة لتصفية طبقة المزارعين الأغنياء وبالمثل أعيد فرض ضريبة الباطنطا على النشاط الصناعى والتجارى المسموح به . وقدرت هذه الضرائب وتلك على أساس المظاهر الخارجية (+)

وعندما لم يصبح للصناعة والتجارة الخاصة وجود تقريبا منذ اكتوبر سنة ١٩٦٠ تنفيذا لقرارات المؤتمر ال ٢١ للحزب الشيوعى التى تهدف إلى الالغاء التدريجى للضرائب الشخصية ، اقتصر دور الضرائب على مجرد التنظيم الفنى والادارى للدولة ، فاحتلت الضريبة على رقم الاعمال وما الحق بها من ضرائب إضافية (كالضرائب على الخدمات والملاهى) الدور الرئيسى فى البنيان الضريبى السوفيتى ، ولم يعد لها من الطبيعة الضريبية شيء ، بل أصبحت إسما اتفاقيا فقط ، لأنها لم تعد إلا مجرد تجمع نقدى من مشروعات الدولة ، ثم احتلت الضريبة على صافى أرباح مشروعاتها

(+) د . عاطف صدقى : الضرائب فى الاتحاد السوفيتى – ص ٨ ، ٩ ، ٢٨ – ٣٠

الدور التالى لضريبة رقم الأعمال .

ويعلق الدكتور عاطف صدقى على ذلك بقوله : " ولعل السبب فى إنكار الكتاب السوفييت لطبيعة الضريبة على رقم الأعمال ، يرجع إلى موقف الفكر الماركسى من الضرائب غير المباشرة على وجه العموم ، فالماركسيون كانوا دائما ضد هذه الضرائب ، وطالما نادوا بإلغائها كلية فى الفترة السابقة على توليهم الحكم . وإذا كانت الظروف المالية قد جعلت الالتجاء إلى هذه الضرائب على نطاق واسع أمرا ضروريا ، فمن المتوقع أن يحاولوا إخفاء طبيعة هذه الضرائب ، حتى لا يبدو موقفهم متناقضا (+) . وتحت الحاح الظروف الاجتماعية والنفسية ، بقى نوع من الاقتصاد شبه الخاص فى الاتحاد السوفيتى ، فرضت عليه الضريبة على الكولخوز ، والضرائب على دخول سكان المدن (كالضرائب على العمال والحرفيين والكتاب والفنانين والإتاوة العقارية .)

وهكذا فإنه من الناحية النظرية البحتة ، يمكن القول بأنه : فى نظام تمتلك فيه الدولة كل أدوات الانتاج ، وتقوم بنفسها بالعملية الانتاجية ، وتحدد فيه الأثمان ، يكفى أن تبيع الدولة ما تنتجه من سلع وخدمات بأثمان تزيد على نفقة الانتاج ، بحيث يكفى الفرق لتغطية نفقات جهاز الدولة ، ولتمويل الاستثمارات الجديدة . وهكذا لا تثور مشكلة الضرائب ولا غيرها من مصادر الايرادات الأخرى . وفى مثل هذا النظام ، تصبح كل إيرادات الأفراد من قبيل النفقات العامة ، وكل نفقات الأفراد من قبيل الايرادات العامة ، ومن ثم لا تثور المشكلة الضريبية على الانتاج . غير أنه من الناحية التطبيقية وجد نظام ضريبى من نوع معين ، لقياس مدى كفاءة المشروعات العامة ، ولتصفية ما تشاء من النشاط الاقتصادى الخاص ، مستفيدة من الجهاز الضريبى الموجود بها منذ أزمنة سحيقة ومستغلة تعود الأفراد على دفع الضرائب فى النظم السابقة على الاشتراكية .

ومقتضى ما تقدم ، أن الشيوعية لا تعتمد على الضريبة كوسيلة لتحقيق أهدافها - بالرغم مما طالب به كاوتسكى أحد رواد الاشتراكية - من الاستعانة بالضرائب التصاعدية لتصفية الطبقة الرأسمالية ، بل إن ماركس كان يرى أن ضريبة الدخل تفترض وجود مصادر مختلفة وطبقات اجتماعية مختلفة ، أى تفترض وجود مجتمع رأسمالى . وبالاضافة إلى ذلك قرر " بول لوى " أن فكرة الضريبة تبدو لكل من درس النظرية الاشتراكية متعارضة تماما مع مجموع أفكارنا وأن الضريبة لا تخدم أهداف المجتمع الفرنسى إلا بقدر طفيف ، وأن اليوم الذى سيعزم فيه الوطن الفرنسى على نقل الملكية للشعب فإنه سيستطيع اتباع وسائل أخرى . (+)

(+) د . عاطف صدقى : المرجع السابق ص ١٠٧ ، د. إبراهيم البرابرى أثر الضريبة فى توزيع الدخول ص ٥٦ ـ ٥٩ ، كمال الجرف : نظام الضرائب فى الاتحاد السوفيتى، ص ١٢-١٥

أما ضريبة رقم الأعمال هذه ، فليست إلا أسلوبا حسابيا فنيا ، للرقابة على الإنتاج ومعرفة مدى كفاءة مشروعات الدولة لتحقيق الأرباح ، باعتبار أن ماتفرضه الدولة على مشروعاتها ليس إلا من قبيل تحديد عناصر التكلفة ، فى حساب الأرباح والخسائر . ومثل الضرائب على مشروعات الدولة ، الضرائب على المزارع الجماعية ، والضرائب على دخل التعاونيات .(٣٢)

سابعا : نظرية سيادة الدولة

عند بحث نظرية سيادة الدولة ، نجد أن ، فقهاء القانون انقسموا الى ثلاثة فرق ، سارت كل منها فى اتجاه ، وكل منها يعتقد أنه الفرقة الناجية بالمجتمع من العذاب .

أما الاتجاه الأول ، فقد نادى بسيادة الدولة المطلقة ، بلا حدود أو قيود . ومن هذا الرأى كثير من الكتاب الإنجليز ، من أمثال هوبز وبنتام وغيرهم .

أما الاتجاه الثانى ، فقد نادى بإعدام الدولة والحكومة ، لأنهم رأوا ـ كما يقولون ـ أن السبب فى فساد المجتمع يرجع ثلاثة أمور ، الأمر الأول : وجود الدولة والحكومة ، ومايستتبع ذلك من قيود ، ومظالم . والأمر الثانى : وجود الملكية الفردية التى تعتبر فى نظرهم ، سرقة منظمة ، وبالتالى تعتبر الضريبة ، نصيب الدولة من هذه السرقة . وفى ذلك يقول " هارولد لاسكى " : " لم يكن هناك ما يشبه وزير المالية ، غير روبين هود اللص الشريف ، الذى يطالب بدفع جزية للفقراء ، بينما يؤكد للأغنياء ، أن هذا الضمان أمر لابد منه ، إذا ماأردنا لحقوق الملكية أن تدافع عن نفسها " .(٣٣) والأمر الثالث : وجود الدين . لأنه فى رأيهم " خزانة الله ، وأفيون الشعوب " . وقد نادى بهذه الأفكار ، أصحاب المذاهب الفوضوية ، الذين يرون أن سعادة المجتمع ، لا تتحقق إلا بالرجوع إلى الحياة الفطرية الأولى . أو إحلال المنظمات الاجتماعية ـ كالجمعيات التعاونية ، ونقابات العمال ، والنقابات المهنية ، والغرف التجارية والصناعية ، والهيئات الخيرية ، وغيرها ـ محل الحكومة .(٣٤) وقد أحكم هذه النظرية " هارولد لاسكى " .(٣٥) والفكر الفوضوى ، لايختلف كثيرا عن الفكر الشيوعى ، إلا من حيث الفروض والأدلة . ولكنه ينتهى أخيرا إلى ضرورة انعدام الدولة والقانون . والذى يعنينا فى هذه الدراسة ، هو الاتجاه الأول ، الذى ينادى بالسيادة المطلقة للدولة .

وأشهر المنادين بنظرية سيادة الدولة هو : " أوستن " وتنصرف نظريته إلى : السيادة القانونية . ومضمونها يقول :

فى أى مجتمع إنسانى ، يجب أن يكون هناك سلطة عليا ، ويجب أن تكون هذه السلطة على قمة المجتمع ، ولذا يجب أن يتمتع الحاكم بالقوة ، التى تمكنه من فرض مشيئته على الأفراد ، وإصدار أوامره لرعاياه ، ووجود هذه السلطة القوية ، يستتبعها وجود القانون ، الذى يجب ألا يصدر الا من كائن عاقل لكائن عاقل .

ويدلل اوستن على نظريته بقوله : إذا وجد على قمة المجتمع ، شخص - أو مفوضون من قبله - ليس من صفاته أن يطيع أحدا ، بل يفرض طاعته على جميع المواطنين ، فإن هذا الفرد ، يصبح صاحب السيادة العليا فى المجتمع ، ويصبح جميع المواطنين رعايا له ، وتصبح العلاقة المتبادلة بينه وبين رعاياه ، علاقة : طاعة وخضوع . ومن ثم فإن سلطات السيادة فى الدولة ، يجب أن تكون مطلقة ونهائية ، أى بلا حدود قانونية ، وبلا وجود سلطات دنيا مرغمة لها . (٣٦)

ويؤسس البعض ، على هذه النظرية ، المشروعية الضريبية بقوله :

" فقيام الدولة لازمة من لوازم الضريبة ... والدولة ليست شيئا مثاليا مجردا ، ولكنها الأداة التى تحكم الأفراد ، بوسيلة ما من الوسائل ، وسواء كانت هذه الأداة ، ممثلة أو غير ممثلة لمجموعة الأفراد ، الا أن سيطرتها على جهاز الحكم ، هو الذى يعطيها الحق ، فى فرض ما تشاء من قوانين ، وأهمها بلا شك ، قوانين الضرائب ، لأن الضريبة ، هى المورد الذى عن طريقه ، يمكن الإنفاق على مختلف المرافق . " (٣٧)

والخلاصة

أن الإنسان قد ضل الطريق ، فى تصوره لمشروعياته العليا ، التى قامت على أساسها نظمه وقوانينه على مر العصور .

ومنذ عهد " سقراط " بدأ المفكرون يعتقدون ، أن أول أمنية تتغياها أية نظرية فلسفية ، هى : إنشاء نظرية " عقلانية " للطبيعة الإنسانية . ولم يعد ينظر إلى الإنسان منذ ذلك العهد ، على أنه مجرد جزء من العالم ، ولكنه أصبح مركزا لهذا العالم ، (أى أن الإنسان لم يعد خاضعا لسلطة عليا أسمى من الإنسان .) واتخذ الفكر الإنسانى أسلوبه نحو الديالكتيك الموحد ، كما لو كان تناغم وترين متعارضين ، مثل : القوس ، والكثارة . (٣٨)

تلك الذاتية ، كانت بمثابة "البذرة الخبيثة" التى غرسها الإنسان فى حياته ، فما لبثت البذرة أن انشقت عن شجرة باسقة للحضارة والتمدن ، ولكنها خبيثة مثل البذرة التى انشقت عنها ، أكلها لذيذ ولكنه مسموم ، وزهرها جميل ولكنه شائك ... هذه الشجرة الخبيثة أخذ يتأفف منها الآن أهل الغرب أنفسهم ، الذين كانوا قد غرسوها بأيديهم ، لأنها خلقت فى كل شعبة من شعب الحياة مشاكل وعقد ، تنتهى كل محاولة لحلها ، إلى عقد كثيرة أخرى . فكلما اجتزوا منها فرعا ، نشأ مكانه افرع كثيرة شائكة . قلع القوم شأفة الرأسمالية فنشأت مكانها الشيوعية ، وقضوا على الديموقراطية ، فنجمت مكانها الفاشية ... وسعوا وراء استخدام القوانين لمعالجة المفاسد الخلقية ، فنتجت ـ كرد فعل ـ نزعة الخروج على القوانين . وموجز القول أن سلسلة من الفساد لاتنتهى ، قد أصبحت تخرج من هذه الشجرة .. وأصبح القوم يتطلبون شيئا يشفى آلامهم ، ولكنهم لايعلمون : ماهو الشىء المطلوب ؟ وأين يوجد ؟ (٣٩)

الفصل الثانـــى

المشروعية الإسلاميـة العليـــا

المبحث الاول

فشل الانسان فى تصـور غاياتــــه

من المسلم به أن العقل البشرى أصبح يملك من مناهج البحث العلمى ووسائل المعرفة ماجعله يسيطر شيئا فشيئا ـ ومع مرور الزمن ـ على مساحات شاسعة من الحقائق الطبيعية والكونية ، مكنته من السيطرة على بيئته ، والسيطرة على كثير من مجهولات عالمه .

وكان من المتوقع ـ فى ظل هذا التقدم المادى ـ أن تتطور أهدافه العليا وغاياتـــه الإنسانية إلى درجة من الكمال النسبى ، تتساوى مع درجة تقدمه العلمى والمادى ،وتتناسب مع تعدد مناهجه فى البحث ووسائله فى المعرفة .

ولكننا ـ مع الأسف الشديد ـ لاحظنا عند دراستنا فى الفصل السابق ، أن خــط مشروعياته العليا سار فى اتجاه مضاد تماما لخط تقدمه العلمى فى المجال الطبيعى . إذ لاحظنا أن جميع المذاهب والنظم الوضعية ، التى مارسها المجتمع الإنسانى ، بعد اكتشاف حاسته السياسية وملكته الاجتماعية ، تطورت تطورا لم يكن متوقعا منذ البداية . ورأينا كيف أن كل نظرية ظهرت لتحديد وسائل الوصول إلى الأهداف العليا ، كانت تصدر وهى تحمل فى ذاتها أدوات هدمها ، كما تحمل ـ فى نفس الوقت ـ معاول هدم بعض الجوانب الهامة من هذه الأهداف . وضربنا لذلك عدة أمثلة ، منها تبين لنا كيف انتهت القوانين الوضعية إلى الخروج عن المشروعية العليا للقانون الطبيعى عن طريق " حق التفويض الإلهـــى " والسلطة المطلقة ، وكيف انتهى القانون الإلهى المقدس إلى تحطيم هذه المشروعية عـــن طريق الثنائية القانونية بين البابا والإمبراطور ، وبالمثل كيف انتهت المبادىء القانونيـــة فى ظل نظريتى القانون الأخلاقى إلى نظريات المنفعة المادية وهكذا باقى النظريات .

وفى خلال المائة عام الأخيرة ، رأينا كيف اهتزت النظم والقوانين الوضعية اهتزازا خطيرا لدرجة التمرد بالكامل على مشروعياتها العليا . فبدأت بالتمرد على " القانون الطبيعـى "

لأنها لم تدركه ولم تستطع التعرف على مبادئه ، وأخذت تتخذ لنفسها مشروعية عليا أقـل قناعة وأكثر زهدا ، فوقفت عند " القانون الأخلاقى " . ولكنها عندما لم تستطع كبح جماح شهواتها فى مواجهته ، نزلت بدرجة قناعتها مرة ثانية إلى " قانون المنفعة " . وأخيرا وضعت مشروعياتها العليا تحت أقدامها ، عندما تصورت غاياتها فى " قوانين المادة " التى أوحت بها " النظريات المادية الفردية " للمجتمع الرأسمالى من جهة ، " والنظريات المادية الجماعية " للمجتمع الاشتراكى من جهة أخرى ، وكما أوحت بها النظريات الفوضوية فى كلا المعسكرين .

وكما هو الحال بالنسبة لقانون جريشام فى النقود ـ الذى مؤداه أنه ـ إذا وجد قدر كاف من العملة السيئة فإنها تطرد العملة الحسنة ـ فكذلك فى السياسة ، أخذت تطـرد الأهداف الأقل قناعة المشروعات العليا السامية . وانتهى الأمر إلى أن اصبحت القوانين الوضعية تتعامل مع الإنسان على أنه كائن حى ، أو حيوان مع الفارق ، وأخذ الإنسان يقنن لنفسه بهذه الصفة ، ولا يقنن للخط الفارق بينه وبين الحيوان إلا اضطرارا وفى أضيق الحدود .

وكانت النتيجة الحتمية لهذا الانحدار ، أن اختل التوازن بين الحاكم والمحكوم . وانتهى الأمر الى شبه نداء عام من كل المعسكرات يطالب بعلاج هذا الانفصام دون أن تهتدى البشرية إلى نوع هذا العلاج .

ففى المعسكر الشرقى وجدنا رجلا مثل " أنجلز " يقف وقفة هادئة يعلن فيها قوله : " إن توجيه الكتاب الناشئين إلى الاهتمام بالجانب المادى بأكثر مما يستحق ، أمر يقع فيه اللوم على عاتقى وعاتق ماركس ، فقد كان علينا أن نؤكد هذا المبدأ الرئيسى لنعارض خصومنا الذين كانوا ينكرونه ، ولم يكن لدينا الوقت أو المكان أو الفرصة ، لنضع العناصر الأخـرى ، التى تتضمنها العلاقة المتداخلة فى مواضعها الحقيقية ". (١)

ومن هذا القول ، يستبين لنا أن هذا الانحدار لم يكن لصالح الانسانية ، بقدر ما كان صادرا من طبيعة الإنسان ، الذى يعشق الجدل والمراء . وصدق الله العظيم عندما يقول :

ـ (يجادلونك فى الحق بعد ماتبين كأنما يساقون إلى الموت وهم ينظرون) (٢)

ـ (ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى وكتاب منير) (٣)

ـ (وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق) (٤)

- (فمن يجادل الله عنهم يوم القيامة) (٥)
- (وكان الإنسان اكثر شيء جدلا) (٦)

وفي المعسكر الغربي وقف العلامة " كميل فلاميرون " يذرف الدمع على هذا الانحدار بقوله : " لايجوز لنا أن نخجل - مع تقدمنا العلمي - من الاعتراف بما وقعنا فيه من الانحطاط ... الذي رضينا به ... وأن من التناقض الهين المؤلم ، أن نرى مع الرقي الباهر ، الذي حصلنا عليه في العلوم ، والذي لامثيل له في التاريخ ، وكل هذه الفتوحات التي تمت للإنسان في الطبيعة . كل ذلك التقدم - بينما رفع عقولنا إلى المدركات العالية - قد هبط بإنسانيتنا الى أحط المدركات المادية . ومن المحزن بأن نحس بأنه - بينما نشعر بنماء قوتنا يوما بعد يوم - تنطفيء حرارة قلوبنا ، وتتصوح زهرة حياتنا الأدبية والوجدانية بتأثير غلبة المطامع المادية والشهوات الجسدية على مجتمعنا الحاضر . " (٧)

وهنا كان يجب على الإنسان أن يراجع نفسه مراجعة كاملة شاملة ، ليقف على الأسباب التي حالت بينه وبين إمكان تصوره الحقيقي لأهدافه العليا . وبعد حصر هذه الأسباب ، كان يجب عليه أن يوجه إلى نفسه هذا السؤال :

- هل هو مهيأ بطبيعته لهذا التصور ؟

فإذا رد على نفسه بالنفي ، وجب عليه أن يكف عن عناده . أما اذا رد على نفسه بالإيجاب ، فنستأذنه في أن يوجه لنفسه سؤالا أخيرا :

- هل هو مجهز حقيقة بالقدرات التي تمكنه من أن يضع لنفسه القوانين التي توصله إلى غاياته ؟

ونقطة البدء لتحقيق هذه المعرفة ، أن يفتش الإنسان في نفسه . فإذا أحاط علما بكل مكونات ذاته ، وإذا علم يقينا بالكمال المطلق في صفاته ، فلا جناح عليه إذن من أن يحوز قصب السبق في هذا الميدان . أما اذا علم العكس ، وجب عليه أن يتنازل عن كبريائه ، ويؤمن بعجزه عن بلوغ هذا المراد .

ويرد العلم - الذي يؤمن به الإنسان - على هذين التساؤلين فيقول :

أولا : الإنسان يجهل نفسه تماما

وفي ذلك كتب الدكتور " ألكسيس كارليل " الطبيب العالم ، الحائز على جائزة نوبل

عام ١٩١٢ فى كتابه " الإنسان ... هذا المجهول " يقول :

" لقد بذلت الإنسانية جهودا جبارة كى تعرف نفسها ... ومع أننا نملك كنوز الملاحظة التى جمعها العلماء ، والفلاسفة ، والشعراء ، والمتصوفة ، إلا أننا لا ندرك غير جوانب من الإنسان وأجزاء منه . بل إن هذه الأجزاء ليست سوى نتائج طرائقنا فى البحث . ليس كل منا غير موكب من الأشباح تسير وسطها الحقيقة التى لا يمكن معرفتها . والواقع أن جهلنا مطبق ... فأكثر الاسئلة التى يطرحها من يدرس أفراد الإنسان بقيت دون جواب . ولا تزال مناطق شاسعة من عالمنا الداخلى غير معلومة :

ـ نحن بعيدون عن معرفة العلاقة التى توجد بين نمو الهيكل العظمى والأعضاء والعضلات ، وبين نمو النشاط العقلى والروحى ؟

ـ كذلك نحن لا نعرف ما الذى يسبب توازن الجهاز العصبى ومقاومة التعب والأمراض ؟

ـ ونحن نجهل كذلك كيف نرقى بالحس الخلقى والحكم والجرأة ؟

ـ ما هى الأهمية النسبية لأوجه النشاط الفكرى والخلقى والفنى والصوفى ؟

ـ ما مدلول الشعور بالجمال والتدين ؟

ـ أى شكل من أشكال الطاقة هو المسئول عن التواصل عن بعد ؟

ـ توجد بكل تأكيد بعض عوامل فسيولوجية ونفسية تسبب هناء كل منا أو شقاءه ، ولكنها مجهولة ويتعذر علينا أن نخلق المقدرة على السعادة .

ـ ونحن لا نعرف بعد أى وسط يهيئ خير نمو الإنسان المتحضر ؟

ـ هل يمكن القضاء على النضال والجهد والألم فى كياننا الفسيولوجى والنفسى ؟

ـ وما السبيل إلى تحاشى انحطاط الأفراد فى حضارتنا الحديثة ؟

ويمكن أن يوجه عدد كبير من الأسئلة الأخرى عن الموضوعات التى تمنينا ، وستبقى هذه الاسئلة بدون جواب هى الأخرى .

ويقف كارليل على بعض أسباب التأخر فى معرفتنا لأنفسنا . ولعل أهم هذه الأسباب فى نظره يرجع إلى تركيب العقل البشرى الذى يتميز بنفور من الخوض فى دراسة الكائنات الحية بوجه عام ، والإنسان بوجه خاص ، لما تنطوى عليه هذه الدراسة من التعقيد الشديد ، واستشهد بقول " برجسون " " إن العقل يتميز بعدم فهم طبيعى للحياة " (٨) ونضيف اليه

قول القديس أوغسطين : "إن العقل الانسانى فاسد ، ولن يهتدى هذا العقل الفاسد أبدا الى الدولة الوحيدة الحقة " (٩)

وفى سنة ١٩٤٦ أصدر الدكتور " دى نوى " أحد كبار العلماء الأمريكيين كتابا بعنوان " مصير البشرية " يؤكد فيه قصور العقل البشرى ، ويقرر أن الخطأ كل الخطأ أن نثق بالعقل والعلم وثوقا أعمى . إننا نعيش فى كون لا يحيط به إدراكنا . وكل رأى نراه لا يمكن أن نسلم به على أنه حقيقة ، لأنه رأى نسبى " (١٠)

ومازال العلماء يتساءلون : هل يستطيع العقل أن يدرك الحقيقة ؟ لقد قطع العقل أشواطا بعيدة خلال الثلثمائة سنة الأخيرة . فهل استطاع التوصل إلى الحقيقة ؟ إن العلم لا يعطينا فى مجموعه إلا معارف مبهمة للغاية ، وأنه قاصر على وصف ظواهر الأشياء لا تعليلها . وأن المعرفة العلمية تنحصر فى وصف ظواهر الطبيعة لا اكتشاف قوانينها . (١١)

والذى اهتدى إليه العالم الأوربى " كارليل " والعالم الأمريكى " دى نوى " فى القرن العشرين ، نزل به الوحى الكريم منذ أربعة عشر قرنا فى عدة نصوص محكمة منها :

- (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) (١٢)
- (ولا تقف ماليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا) (١٢ مكرر)
- (إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا) (١٣)
- (يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا) (١٤)
- (ولا يحيطون بشىء من علمه إلا بما شاء) (١٥)
- (إن يتبعون إلا الظن وماتهوى الأنفس) (١٦)
- (إن يتبعون الا الظن وأن هم لا يخرصون) (١٧)
- (إن يتبعون الا الظن وأن الظن لا يغنى من الحق شيئا) (١٨)

ثانيا : الانسان ضعيف بطبيعتــه

وهذه حقيقة تؤكدها لنا كل العلوم التى تبحث فى الإنسان : كعلم النفس ، وعلــم الطب النفسى ، وعلم الأخلاق وعلم الاجتماع . ومحصلة أفكارهم جميعا تقول : (ليس الكمال من طبيعة الناس ، ولا هو صفة من صفاتهم ، وأن جميع الناس مرضى نفسانيون ولكن بدرجات متفاوتة) ومما يؤثر عن فرويد قوله : " النفس الطبيعية كالسواء عموما : خيال مثالى " وهــو رأى علماء النفس وعلماء الأمراض النفسية جميعا . ولذا نراهم يفرقون بين " الســـواء " Normality كصحة مثالية وكمدينة فاضلة ، وبين السواء فى المتوسط وكعمليـــة ديناميكية فى نطاق الحد المعقول (١٩) .

ويشير القرآن الكريم الى بعض مواطن الضعف البشرى ، التى تشكل فى مجموعها عائقـا بالغ الخطورة فى طريق الإنسان عندما يحاول أن يستأثر لنفسه بحرية تصور غاياته المثلى وحق التشريع والتقنين .

ـ (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ، إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ، وإن يسلبهم الذباب شيئا لن يستنقذوه منه ، ضعف الطالب والمطلوب)(٢٠)

ـ (إن الله خلقكم من ضعف) (٢١)

ـ (وعلم أن فيكم ضعفا) (٢٢)

ـ (يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا) (٢٣)

ويستغل فرويد هذه الظاهرة ليبنى عليها نظريته فى نشأة الأديان ، حيث يدعى أن أصل العقيدة هو : ضعف الإنسان أمام مظاهر الكون ، والتماسه ـ فى مظهر من مظاهر هــذا الكون ـ الحماية والملاذ ، مقابل العبادة والتقديس . (٢٤)

وينعكس ضعف الإنسان على ذاكرته :

وفى ذلك يقول الحق جل شأنه :

ـ (ولقد عهدنا إلى آدم من قبله فنسى ولم نجد له عزما) (٢٥)

ـ (وضرب لنا مثلا ونسى خلقه) (٢٦) .

فكيف ـ اذن ـ يستطيع بهذا القصور ، أن يدعى لنفسه القدرة على استيعاب مشاكــل

البشر والتقنين لهم ؟ واذا كانت الذاكرة الكاملة لازمة للاحاطة بقضايا الناس من كل جوانبها فانها ألزم لأخذ العبرة من التاريخ عند وضع الدساتير والنظم .

ـ (أو لم يسيروا فى الارض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ، كانوا أشد منهم قوة ، وأثاروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها ، وجاءتهم رسلهم بالبينات فما كان الله ليظلمهم ، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) (٢٧) .

ومن أجل هذا القصور ، كانت منحة الله الى نبيه أن أوحى اليه قوله :
ـ (سنقرئك فلا تنسى الا ماشاء الله) (٢٨)
ـ (وما كان ربك نسيا) (٢٩)

كما ينعكس على ارادته ، وفى ذلك يقول الحق ـ جل شأنه ـ
ـ (واذا انعمنا على الانسان أعرض ونأى بجانبه ، واذا مسه الشر كان يئوسا) (٣٠)
ـ (ان الانسان خلق هلوعا . اذا مسه الشر جزوعا . واذا مسه الخير منوعا) (٣١)

ومن هنا ، يصبح الانسان مشوش الفكر بين مئات المذاهب . مما ينعكس بدوره ، على درجة انضباطه ، وهو بصدد تصور أهدافه ، ووضع دساتيره . فتصدر احكامه فجة قلقة .

ولعل أفج الثمرات التى يجنيها الانسان من ضعفه ، هى : " تسرعه فى أحكامه " ويأتى تسرع الانسان من حقيقة هامة تتصل اتصالا وثيقا بحياته . هذه الحقيقة تقول :

(ان أهداف الانسان أكثر وأبعد من أن يحققها عمره القصير ، وهذا العمر القصير هو ثروته الزمنية الطبيعية التى يستثمرها لبلوغ أهدافه ، ومن ثم فهى عاجزة عن تحقيق الأهداف القصوى ، ولذا فلا مفر من التخطيط للأهداف القصيرة) .

وعلى أساس هذه الحقيقة ابتدع الفكر الإنسانى عدة نظريات فى مجال القانون والاقتصاد : كنظرية تقسيم العمل ، ونظرية التضامن الاجتماعى ، ونظرية تدرج الأهداف ، ونظرية المنظمة التى نادى بها العميد هوريو وتبناها الأستاذ رينار (٣٢) . ومازالت هذه النظريات تتمتع بمركزها المؤثر ، لأنها أيقنت منذ البداية إحدى حقائق الطبيعة البشرية . وإن كان يعيبها كلها أو بعضها تجاهلها لباقى صفات الإنسان الأخرى .

وانطلاقا من هذه الصفة ، يصدر الإنسان دساتيره وقوانينه مستهدفا ثمراتها العاجلة

التى يتسع لها عمره ، تماما كما يفعل المستثمر المجول ، الذى يفضل زراعة المحاصيل الدورية الموسمية على زراعة الأشجار المعمرة التى تؤتى أكلها بعد حين . وكما تتعاقب المحاصيل على الأرض الواحدة محصولا خلف محصول ، تتعاقب القوانين الوضعية على البشر قانونا بعد قانون . ويتحدد عمر كل قانون بعمر السوط والسلطان الذى يحميه .

ويعترف " هارولد لاسكى " بهذه الحقيقة فيقول :

"إن رغبتنا كلها تتسم بطابع السرعة المحمومة ، وبطابع التهور والافتقار الى الطمأنينة ، وهذا يدل على جهل بالأشياء التى نسعى إلى تحقيقها فى حياتنا . لقد انتصرت روح الإنكار على روح اليقين . إن أنبياءنا (من مفكرى الجيل الماضى والجيل الحاضر) لا يعرفون ماذا يريدون على وجه التحديد ، غير أنهم على يقين من أمر واحد هو : أن الشىء الموجود فى اللحظة الحاضرة لا يجدى فتيلا ... لقد عدمنا فى كل مكان تلك السكينة أو الثقة بالنفس التى تجعل الأفراد يختارون حلا من الحلول ليجعلوه موضع عبادة " (٣٣)

وصدق قول الحق :

- (كلا بل تحبون العاجلة) (٣٤)
- (خلق الإنسان من عجل سأوريكم آياتى فلا تستعجلون) (٣٥)
- (وكان الإنسان عجولا) (٣٦)

ونظرا لأن الإنسان مزدوج الطبيعة ثنائى الخلق ، فانه يعمل بين طرفى قوتين جاذبتين ، ولكنهما فى ذات الوقت متنافرتان ، هاتان القوتان هما : " قوة الارادة " ، " وقوة الغريزة " . وطبيعة العلاقة القائمة بينهما أنه : إذا ضعفت إحداهما قويت الأخرى على حسابها والعكس صحيح . لأن القوة التى تضعف منهما تفقد السيطرة على الجانب الأكبر من كيان الإنسان المادى والمعنوى ، وتصبح غير صالحة لاجتذاب جميع عناصر هذا الكيان ، فترتمى هذه العناصر إلى القوة الأخرى وتنجذب إليها .

وطالما تبين لنا ضعف سلطان الإرادة البشرية بصفة عامة ، أيقنا ضرورة استعلاء سلطان الغرائز عليها ، وشدة جذبها لاهتمامات الإنسان وتوجيه قوانينه لخدمتها . ولامفر إذن من أن يميل الإنسان بمشروعياته العليا الى محاباة غرائزه . ويظل ينحدر بها إلى الحد الذى

يحطم سلطان الإرادة ، وينعكس ذلك على حضارته فيهشمها ، وتبدأ دورة جديدة من دورات التاريخ . وهذا ما دعا كلا من شبنجلر [٣٧]، وشميتز [٣٨]، واشفيتز [٣٩] ودعا الكتاب المحدثين [٤٠] بوجه عام الى التنبؤ بانهيار الحضارة. وصدق قول الحق :

ـ (مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتا وان أوهن البيوت لبيت العنكبوت) [٤١]

هذا هو الانسان الذى تخلى عن هداية خالقه (أخلد الى الأرض واتبع هواه ، فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث وإن تتركه يلهث) [٤٢] و (أسس بنيانه على شفا جرف هار) [٤٣] و (اتبع هواه فتردى) [٤٤] (اتبع هواه بغير هدى من الله إن الله لا يهدى القوم الظالمين) [٤٥] (اتخذ الهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون . وقالوا ما هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر ومالهم بذلك من علم إن هم الا يظنون) [٤٦]

هذا هو إنسان العصر ، وقع أسيرا للرفاهية المادية مغمض العينين دون أن يدرك أنه إنما يسعى إلى الهاوية ، ليتحقق قول الله فى شأنه :

(واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا) [٤٧] .

والخلاصة

أنه بعد هذا العرض السريع عن دراسة الطبيعة البشرية ، التى انتهت بنا إلى عدة حقائق أهمها :

١ ـ قصور العقل البشرى عن اكتشاف ذاته ، وبالتالى اكتشاف أهدافه ...

٢ ـ قصور الذاكرة البشرية عن استيعاب مشاكل الناس والوقوف على عبر التاريخ ...

٣ ـ ضعف الإرادة الفردية لدرجة أوقعت الإنسان فريسة لغرائزه المادية وللأوثان السياسية من كل نوع ...

٤ ـ ضعف الإرادة الجماعية لدرجة استصلام الناس وارتمائهم فى تيار التاريخ ...

فاننا نعيد على أنفسنا السؤالين السابق طرحهما :

ـ هل الإنسان مهيأ بطبيعته إلى تصور مشروعياته العليا ؟

ـ وهل هو مجهز حقيقة بالقدرات التى تمكنه من أن يسن القوانين التى توصله إلى هذه الأهداف ؟

لقد أصبحت الإجابة على هذين السؤالين ميسرة تماما . إنها تقول : بكل تأكيد : لا .

ويبقى علينا الآن أن نطرح سؤالا ثالثا :

ـ فمن إذن يحدد أهداف الإنسان العليا ويشرع له ؟ وماهى تلك الغايات ؟

هذا ما سيجيب عليه البحث التالى بعون الله .

المبحث الثانى

لا بديل عن المشروعية الإسلامية العليا

المشروعية الإلهية العليا :

إن تلقى المشروعية العليا عن الله تعالى ، والتسليم بقوانينه جل شأنه أمر منطقى لسببين :

السبب الأول : ضرورة إحاطة المشرع بأمرين هامين هما : " الحق والواجب " . وهما أمران أثبتت جميع التجارب البشرية ، أن الناس يختلفون فى تحديدهما طبقا لأهوائهم . فالمجتمع الشيوعى ينظر إلى الدعارة العامة على أنها حق للجميع ، فى حين يسمح المجتمع الرأسمالى بالزنا فى بعض الحالات ويحرمه فى حالات أخرى ، والمجتمع الرأسمالى يرى أن الملكية الفردية حق مطلق ، وأن الربا الذى يتعاطاه صاحب المال عن إقراضه حق أيضا ، فى حين أن المجتمع الشيوعى ينكر على الأفراد هذين الحقين إنكارا تاما . والتشريع الأمريكى يحرم صناعة الخمر وتداولها وتعاطيها بتعديله الدستورى الثامن عشر ويفرض عليها أشد العقاب ، ثم يعود فيجيزها بتشريعه الدستورى التاسع عشر ، والتشريع البريطانى ظل يعتبر الشذوذ الجنسى محرما ولكنه عدل عن ذلك وأباحه أخيرا .

وفى إطار الواجب ، يرى المجتمع الرأسمالى أن الضرائب التزام أساسى على المواطنين ، فى حين تنكر المجتمعات الشيوعية هذا الواجب . بل أن المجتمعات التى قررت هذا الواجب ، اختلفت اختلافا شاسعا فيما بينها عند تحديد إطاره ، وطرحت فى هذا المجال العديد من الأسئلة :(٤٨)

- هل يأخذون بالنظام الضريبى الموحد ، أم يأخذون بنظام الأوعية المتعددة ؟
- وهل يفرضون الضريبة على رأس المال ، أم على الدخل ، أم كليهما ؟
- وإذا أخذوا بنظرية الدخل ، هل يفرضون الضريبة على الدخل الصافى أم على إجمالى الدخل ؟
- وإذا أخذوا بأيهما ، هل يعتبرون الأرباح الرأسمالية دخلا خاضعا للضريبة أم لا ؟
- وإذا أخذوا بمعيار الدخل ، هل يفرضون الضريبة بنسبة ثابتة أم بنسبة تصاعدية ؟

- وهل يأخذون بمعيار " التميز العينى " بين الدخل الناتج من رأس المال ، والدخل الناتج من العمل ، والدخل الناتج من اختلاط كليهما ؟ أم يأخذون بمبدأ " التميز الشخصى " بين الأفراد والشركات مهما كان المصدر ؟

وفى كل الحالات ، فإن ترك تحديد هذا الواجب لإرادة السلطة البشرية ، نتج عنه خطر تحكم الطبقة الحاكمة فى باقى الطبقات ، حتى أعطى للطوائف المتسلطة على الحكم ، فرصة استعمال الضريبة كسلاح ضد خصومها . فقديما كانت الضريبة قاصرة على المزارعين وأعفى منها النبلاء ورجال الدين ، لأنهم حسبما ذكر البعض : يقدمون دماءهم وصلواتهم للدولة . وفى الوقت الحالى أصبح النفوذ الانتخابى فى يد الطبقة العاملة ، التى تأخذ بالثأر من آثار العهد الماضى ، فتلقى عبء الضريبة على أصحاب رءوس الاموال (٤٩) ويعبر المفكرون عن هذه الظاهرة بقولهم : (إن القانون ليس إلا تجسيدا لأهواء الطبقة الحاكمة .

السبب الثانى : يشترط فى المشرع شرطان :

- أولهما : أن يكون عالما علما مطلقا بطبيعة من يشرع له . ومادام الإنسان قد اعترف بعجزه عن معرفة نفسه ، فليس له أن يشرع لنفسه . وعليه أن يترك الأمر لخالقه . وقد أعلن سيدنا إبراهيم أبو الأنبياء ذلك بقوله : (الذى خلقنى فهو يهدين) (٥٠) .

وهذا الشرط من الشروط المسلم بها إطلاقا فى عالم الصناعة والتكنولوجيا ، فمخترع الآلة أو صانعها ، يعلم دقائق ما اخترع أو ماصنع ، وبالتالى يعلم قانون صيانة الآلة ، وقانون تشغيلها ، ووسائل تجديدها ، وأكثر الظروف ملاءمة لانتاجها واثبات كفاءتها . وحيث أنه لم تقم دعوى للآن بأن الانسان خلق نفسه ، فعليه أن يترك مهمة تحديد الأهداف والقوانين لخالقه .

- ثانيهما : ألا يكون المشرع صاحب مصلحة فيمن يشرع له . وفى نطاق الواجب الضريبى مثلا ، لا يكون له مصلحة فى فرض ضريبة على طبقة دون طبقة ، ولا على مال دون مال . وليس له مصلحة كذلك فى إنفاق الحصيلة على فئة دون أخرى ، أو مرفق دون آخر . إنه يحدد لكل الأطراف واجباتهم وحقوقهم على قدر مايتناسب مع طبيعتهم البشرية كما يعلمها (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ؟) (٥١) .

ولعل من أبرز مايحدد لنا هذا الشرط ، مثلا نسوقه من التاريخ البريطانى ، حيث انتزع الأشراف وثيقة الماجناكرتا من الملك دون أى تفكير فى مصلحة الشعب ، وإنما لخدمة مصالح الأشراف أنفسهم وللحد من سلطان الملك عليهم . (٥٢)

ويضرب لنا الدكتور محمد عبدالله العربى مثالين لتوضيح مدى فقدان البشر لهذا الشرط :

المثال الأول : قول " وليم هيرست " المفكر الأمريكى : " نحن مازلنا نحتفظ بشكل حكومتنا الجمهورى ، ولكن من الذى يسيطر على اللجان التى تختار المرشحين ؟ الشركات . ومن الذى يسيطر على المؤتمرات الانتخابية ؟ الشركات . ومن الذى يسيطر على الذين يفوزون فى الانتخابات ؟ الشركات . أحقا يصير نوابنا ممثلين للشعب أم هم ممثلون للشركات ؟ ليجب أى امرىء إجابة صادقة على هذا السؤال : أحكومتنا مازالت حكومة للشعب وبواسطة الشعب ؟ أم هى حكومة لطبقة خاصة تقبض على زمام الحكم وتدير دفته ؟ (٥٣)

والمثال الثانى : قول " توسند مارتن " أحد اقطاب المال فى أمريكا يباهى بسيطرتهم الشاملة على هذا النحو : " نحن لانبالى من الأحزاب يتولى الحكم ، ولا من من الرؤساء يتولى الرئاسة ، نحن لسنا رجال فكر أو سياسة ، إنما نحن رجال المال ، نمتلك أمريكا ولاندرى كيف امتلكناها ، ولكنا نحرص على الاحتفاظ بما امتلكناه . وسبيلنا إلى ذلك هو إلقاء تأييدنا الضخم ، ونفوذنا الشامل ، واتصالاتنا السياسية ، ومن اشتريناهم من أعضاء مجلس الشيوخ ومجلس النواب ، ومن نستأجره من خطباء شعبيين ، نلقى كل هذا فى كفة الميزان ضد كل حركة تشريعية ، أو وثبة إصلاحية ، أو حملة انتخابية رياسية تهدد سلامة ما نمتلك " (٥٤) .

بين المشروعية الالهية والمشروعية الاسلامية :

والسؤال الذى يفرض نفسه علينا الآن هو : لماذا المشروعية الإسلامية العليا بالذات ؟ ألا يكفى القول بالمشروعية الإلهية العليا ؟ كما تشير إليها الكتب السماوية الكبرى السائدة فى العالم ؟ ويجاب على هذا السؤال بشقين :

الشق الاول : إن المشروعية الإلهية العليا هى بذاتها المشروعية الإسلامية العليا .

لأن الأديان السموية كلها بدأت بالإسلام وانتهت إليه . ويوضح لنا ذلك قول الرسول - ص - (الأنبياء أخوة لعلات ، أمهاتهم شتى ودينهم واحد) وتتجلى هذه الوحدة فى دعوة الأنبياء جميعا لأقوامهم ، إذ قال نوح لقومه : (ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره إنى أخاف عليكم عذاب يوم عظيم) (٥٥) وصاح هود فى جماعته : (اعبدوا الله مالكم من اله غيره أفلا تتقون) (٥٦) ونادى صالح فى جماعته (اعبدوا الله مالكم من اله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم) (٥٧)

كما عبر كل الأنبياء لأقوامهم عن أن دعوتهم ليست إلا الدعوة إلى الإسلام . فقال نوح : (وأمرت أن اكون من المسلمين) (٥٨) ودعا إبراهيم ربه (ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة) (٥٩) وقال يعقوب (يابنى إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون) (٦٠) ودعا يوسف ربه (توفنى مسلما والحقنى بالصالحين) (٦١) وقال موسى لقومه (ياقوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين) (٦٢) وبعث سليمان لبلقيس وقومها (ألا تعلوا على وأتونى مسلمين) (٦٣) وقال الحواريون لعيسى (آمنا بالله واشهدوا بأنا مسلمون) (٦٤) .

وقد أوردت الكتب السموية المتداولة حاليا فى أيدى المسيحيين (العهد القديم والعهد الجديد) نصوصا تؤكد بالبرهان القاطع أن الديانة الموسوية والديانة المسيحية ، لم تكونا الا رسالتين محليتين موقوتتين سابقتين على الإسلام ، وما كانا لينقضا ما قبلهما من الرسالات ، وفى ذات الوقت نوها عن رسالة محمد والإسلام . (٦٥)

بل ان انجيل " برنابا " - المحرم تداوله بين المسيحيين - يؤكد لنا بصراحة ، أن المسيح عليه السلام ، لم يكن إلا بشرا رسولا ، وأن رسالته لم تكن سوى حلقة من حلقات السلسلة المنتهية بالاسلام مبشرا برسول يأتى من بعده اسمه أحمد ، وشريعة تحميها العناية الإلهية من كل تحريف أو تبديل . (٦٦)

ونفهم من ائتلاف النغمة التى جاءت على ألسنة الرسل ، أن كل رسالة لاحقة ، كانت تجديدا للرسالة السابقة لاتخالفها ولا تناقضها ولا تخرج عليها ، وإنما تضيف مايقتضيه التطور ، وتتطلبه الحياة ، وتتطلبه المواجهة النوعية لمشكلة ما من المشكلات (حتى بلغت البشرية رشدها فكان تمام التشريع فى القرآن الكريم) وفى جميع الأديان نرى أن المشرع

هو الله ، والمبلغ هم الرسل ، والمتلقى هم الناس ،رسالة تلو رسالة ، وشريعة أثر شريعة ، ورسولا أثر رسول . ولكن المنهج واحد ، والتصور واحد ، والهدف واحد ، لاتناقض ولا اختلاف ، حتى لنعتقد أن الرسل جميعا يشتركون فى كتاب واحد (٦٧) .

الشق الثانى : أن القرآن ــ وهو المصدر الأول للمشروعية الإسلامية العليا ــ هو الكتاب الوحيد بين الكتب السموية الأخرى ، الذى لم يحلقه ــ بعناية الله ــ أى تحريف أو تبديل . (وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا لامبدل لكلماته) (٦٨) (لاتبديل لكلمات الله) (٦٩) (انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون) (٧٠) .

وقد شهد بذلك كثيرون من الدارسين لعلمى أصول العقيدة ومقارنة الأديان :

فقال " بارب ثونت " ظل القرآن كما هو حتى اليوم بدون أى تحريف أو تبديل ، لا من المتحمسين له ، ولا من ناقليه إلى لغات أخرى ، ولا ممن يتربصون به الدوائر ، وهو موقف لم يلقه ــ مع الاسف ــ أى كتاب من كتب العهد بن القديم أو الجديد . (٧١)

وقال " بوز " لم تكن هناك أى فرصة لتبديل أى جزء من القرآن أو تحويره ولو بدافع الحماس له . وهو الكتاب الوحيد الذى ينفرد بهذه الميزة من بين سائر الكتب التى جاءت بها الديانات القديمة العظمى . (٧٢)

وقال " وليم وير " : ومع ما أدى اليه مقتل عثمان نفسه من قيام شيع متعصبة ثائرة ، زعزعت ولازالت تزعزع وحدة العالم الإسلامى ، فإن قرآنا واحدا ظل قرآنها جميعا ... مع اختلاف العصور . وهذا هو فى ذاته حجة قاطعة على أن ما أمامنا اليوم ، إنما هو النص الكامل للقرآن الذى جمع بأمر الخليفة (٧٣) سىء الحظ . والأرجح أن العالم كله ليس فيه كتاب غير القرآن ظل اثنى عشر قرنا محتفظا بنصه ودقته .

وقال مونتيه : ولقد امتاز القرآن بميزة فريدة هى أنه تنقل منذ أربعة عشر قرنا دون أن يتعرض لأدنى تحريف أو ريب ، وليست هذه هى حال العهد القديم (التوراة) الذى لم يعترف له بالصحة الدارسة النافذة للشراح المحدثين فيما عدا واحد من كتبه وهو كتاب أرمياء .

وليس العهد الجديد (الإنجيل) بأسعد حالا ، فقد ألغى مجمع أساقفة " نيقية " كثيرا من أخباره ، مما زرع الشك حول ماتبقى منه وهو الانجيل .

وهذه بدورها لاتعتبر الآن من الصحاح ، لأن النقد قد أثبت أنها وضعت بعد المسيح بأكثر من قرن ، أى بعد عصر الحواريين الذين تنسب إليهم التعاليم المسيحية (٧٤) .

وفى النصف الأول من القرن العشرين وجد عالمان من علماء تاريخ الأديان . أحدهما الاستاذ " لويس " وقد تخصص فى كتب العهد القديم ، وأثبت بالطريق العلمى الصحيح أن هذه الكتب نالها التحريف . أما الآخر وهو الاستاذ " جنى بيير " فقد كان استاذا لتاريخ الاديان بجامعة السوربون إلى عهد قريب ولأبحاثه شهرة عالمية . ولقد كتب كتابا ضخما عن العصر الذى عاش فيه المسيح عليه السلام ، وكتب كتابا آخر فيما يقرب من خمسمائة صفحة عن المسيح نفسه ، وكتب كتابا ثالثا عن تطور العقائد ، ورابعا فى جزئين عن المسيحية القديمة ومسيحية القرون الوسطى والمسيحية الحديثة (٧٥)

وقد أثبت فى كل هذه الكتب بما لا يدع مجالا للشك ، أن المسيحية الحالية ليست هى مسيحية المسيح ، بل ولاتمت إلى مسيحية المسيح بصلة ، اللهم إلا الصلة الإسمية ... وأن المسيحية الحالية ليست إلا مدينة القديس بولس . (٧٦)

المشروعية الإسلامية العليا بين الوحى والعقل :

قد يبدو لأول وهلة ، أننا إمام مسلمتين يجب الأخذ بإحداهما دون الأخرى : فإما الوحى وإما العقل . ومن هنا يتساءل الأستاذ عبد العزيز جاويش فى كتابه الإسلام دين الفطرة والحرية : إذا كان مقياس صحة الأحكام فى نظر القرآن هو : العقل والمنطق ، فماذا عسى أن تكون فائدة الدين ؟ لماذا لا يترك العقل البشرى يجاهد وحده فى سبيل الحق والحقائق حتى يبلغها ؟

ويجيبنا سيادته على هذين التساؤلين بقوله :

من الممكن أن تصل العقول البشرية – بالبحث والتنقيب والتجارب – إلى ماتصبو إليه النفس البشرية من مراتب الكمال فى الأحكام والتصورات والنظم ... ولكن فى سبيل ذلك عقبتان :

فأما الأولى : فهى ضرورة انسلاخ عدة من القرون فى التجارب والابحاث للوصول إلى ماتنشده .

والثانية : فهى ناموس النشوء والارتقاء ... إذ لايمكن أن يصل العقل البشرى إلى مرحلة حتى يكون قد قطع ماقبلها من المراحل ...

على أن ثمة عوامل أخرى تكتنف سير العقل فى أحكامه وأبحاثه ... وأهم تلك العوامل : الانفعالات النفسية والاضطرابات العصبية ...

فالدين ـ فيما أراده منزله جل شأنه ـ ضرورى (لتفادى تلك الانفعالات والاضطرابات) ولكى يسلك بالناس أقصر طريق وأقومه وأسلمه ، رحمة بعباده أن تزل أقدامهم ... وتضيع مئات السنين أو آلافها فى البحث عما تصبوا إليه نفوسهم ... "

وخلاصة القول ، أن تجربة السياسى تقع نتائجها على أفراد المجتمع بأسره ، بخلاف تجربة العالم فى معمله فلا يشقى بها إلا العالم نفسه .(٧٧) وإذا كان تقدم العلوم (منذ الثورة الصناعية) إلى وقتنا هذا حدث (فى أوربا) رغما عن الدين ، فإن العكس من ذلك قد حدث فى الإسلام ، لأن الدين الإسلامى لا يستطيع أن يبقى على قيد الحياة إلا بانتشار العلوم ، وأن بين الاسلام وبين انتشار العلوم رابطة كلية . والغربى إذا صار عالما ترك دينه ، أما المسلم فإنه لا يترك دينه إلا اذا صار جاهلا .(٧٨)

وهكذا يجب على العقل البشرى أن يهتدى فى حياته " بدليل ثابت " تماما كما يهتدى المدلج بالنجم القطبى ، وبالمثل يجب عليه أن يقتنع بأن بناء حياته على أساس تصور فكرى بحت لا يعنى إلا البناء على رمال متحركة ، إن العقل البشرى ضعيف غير قادر ... ومالم يتح للناس نور ودنى أقوى من العقل يصارعون بهما قوة ماهو دون العقل ، فإن العقل نفسه مقضى عليه بالخذلان .(٧٩)

الإسلام هو المشروعية العليا لعالم الغد :

وهنا أصل إلى الهدف الأول ، الذى دفعنى لكتابة الباب الأول من هذه الرسالة . فقد لاحظت ، أن كثيرا من شبابنا المثقف ، أصبح يحصر فكره فى اختيار إحدى المسلمتين الآتيتين من بين المذاهب الوضعية : فإما الرأسمالية وإما الشيوعية ، دون أن يدخل فى حسابه تراثه الاسلامى فى عملية الاختيار . مسوقا إلى ذلك بمفاضلة سابقة أجراها بين وضعين ماديين راهنين :

الوضع الاول : العالم المتخلف الواقع على خريطة الفقر والتى يمثلها "خط طنجه جاكارتا"
والوضع الثانى : العالم المتقدم الواقع على خريطة الغنى والتى يمثلها "خط واشنطن موسكو"

الذى يتطلع إليه ، بل ومازال مرتبطا به فكريا واقتصاديا (٨٠)

ويعجل من سقطة شبابنا فى هوة الاختيار بين هاتين المسلمتين ، استسلام هذا الشباب إلى تأثير البدع والخرافات التى تطلقها الصهيونية والاستعمار فى ثوب بادى علمية حديثة مثل : التحررية والتقدمية والعلمانية والتجديد والتطور ، وجرجرته إلى الارتماء فى تيار العلوم الإنسانية الوضعية التى تخدم مصالحه .

إلى هؤلاء الشباب نسوق نصين من بروتوكولات صهيون

يقول النص الأول : " كنا نحن أول من نادى بكلمات (الحرية والعدالة والمساواة وغيرها) وهى كلمات لم تزل تتردد إلى اليوم ، ويرددها من هم بالببغاوات أشبه ، ... وفى جنبات الدنيا كان من شأن (هذه الكلمات) أن اجتذبت ـ على يد دعاتنا وعملائنا المسخرين ـ عددا لا يحصى من الذين رفعوا رايتنا بالهتاف . وكانت هذه الكلمات هى السوس الذى ينخر فى رفاهية الأميين (أى غير اليهود) ويقتلع الأمن والراحة من ربوعهم ويسلبهم روح التضامن . (٨١)

ويقول النص الثانى : " لاحظوا أن نجاح دارون وماركس ونيتشه قد رتبناه من قبل ، وأن الأثر غير الأخلاقى لاتجاهات هذه العلوم فى الفكر الأممى سيكون واضحا لنا على التأكيد . " (٨٢)

وفى الوقت الذى يجرى شبابنا هذه المقارنة ، يتجه كبار أساطين الفكر الأجنبى الحديث إلى إجراء مقارنة من نوع آخر تماما بعد أن فشلت كل مذاهبهم فى تحقيق سعادة بلادهم . إنهم يفاضلون بين مسلمتين أخريين : فإما المشروعية الإسلامية الثابتة ، وإما المشروعيات المتحركة كالسراب على الرمال .

إلى هذا الشباب الحائر نسوق مفاضلة برنارد شو فيلسوف القرن العشرين ونبوءته :

" لقد وضعت دائما دين محمد موضع الاعتبار السامى بسبب حيويته العظيمة . فهو الدين الوحيد الذى يلوح لى أنه حائز على أهلية العيش لأطوار الحياة المختلفة ، بحيث يستطيع أن يكون جذابا لكل زمان ومكان ...

" ولا مشاحة فى أن العالم يعلق أهمية كبرى على نبوءات كبار الرجال . لقد تنبأت بأن

د ين محمد سيكون مقبولا لدى أوربا في الغد القريب • لقد أدرك – في القرن التاسع عشر – مفكرون مخلصون أمثال (كارليل) ، (جوت) ، (جيبون) القيمة الذاتية لدين محمد • وفي القرون القادمة ، قد تذهب أوربا الى أكثر من ذلك • • • ولن يمضي القرن الحادى والعشرون حتى تكون أوربا قد بدأت تستعين به في حل مشاكلها • " (٨٣)

ويقول بهذه النبوءة الكثيرون ، منهم " باول شمتز " في كتابه " الإسلام قوة الغد العالمية " الذى كتبه قبل الحرب العالمية الثانية ، كصرخة ألم يحذر فيها أوربا من تفككها ، ويدفعها إلى سرعة البحث عن هدف مشترك تلتف حوله ،بعد أن قضت الحرب العالمية الأولى على الأفكار الإنسانية ودفنتها تحت الرمال ، كما قضت أنانية الدولة على الوحدة المسيحية التى جمعت أوربا فى الماضى • وكان هذا الكتاب من الأسباب المباشرة لقيام الاتحاد الأوربى ممثلا فى السوق الأوربية المشتركة كأساس سياسى واقتصادى لمجابهة القوة المعنوية للإسلام • واختتم شميتز كتابه بالنداء التالى :

" سيعيد التاريخ نفسه مبتدأ من الشرق الاسلامى ، عودا على بدء ، من المنطقة التى قامت منها القوة العالمية الإسلامية فى صدر الإسلام • وستظهر هذه القوة التى تكمن فى تماسك الإسلام ووحدته • • • إذا ما أدرك المسلمون كيفية الاستفادة منها • وستقلب موازين القوى العالمية " خاصة إذا عوض الشرق الإسلامى مافاته فى مجال التكنولوجيا ، وهى علوم لا تحتاج إلى عقلية خاصة • • • ان انتفاضة الاسلام صوت نذير لأوربا •

هل يسمعه أحد ؟ هل من مجيب ؟ (٨٤)

هذه الصيحة أطلقها صاحبها لتحذير أوربا • فى حين أطلق هارولد لاسكى صيحة أخرى لشبابنا يقول له : "إن منهج الحياة فى الغرب قد وضع فى بوتقة الانصهار • • • الا أنها تفتقد الهدف • • • وعلى الشرق العريق – فى الوقت الحالى – أن يتحدى هؤلاء الذين يسعون إلى الاحتفاظ بظروف الوصاية • • • " (٨٥)

هذا النداء موجه إلى شبابنا المثقف • يوجهه له أساطين الفكر الغربى ، الذين يقتدى بهم ، بدعوى التحررية والعلمانية والتجديد والتطور • أولئك الذين يبحثون عن كنوز الملك سليمان فى خزانة أصبحت خاوية من كل الكنوز • وصدق الله العظيم (هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون) (٨٦) فأما الزبد

فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض)

هذا النـداء موجـه إلى شبابنا المثقـف :

هل يسمعه أحد ؟ هل من مجيـــب ؟

المبحث الرابـــع

نطاق المشروعية الإسلامية العليـــا

أولا ـ نطاق المشروعية الإسلامية العليـــا

انتهت بنا دراسة الفلسفات الوضعية إلى التعامل مع الإنسان على أنه حيوان ، ولكنه حيوان مع الفارق ، أي حيوان وزيادة . فقال البعض أنه حيوان مفكر ، وقال آخرون أنــه حيوان متدين ، وقالت طائفة أنه حيوان اجتماعي ، وذهبت أخرى إلى أنه حيوان سياسي ، وقال الماركسيون أنه حيوان اقتصادي .

وطبقا للمذهب التجريبي ، كان يجب ألا تقف تجربة كل فريق على الفارق الذى لاحظه . إذ كان المفروض أن تستمر التجربة إلى مداها . فيجرى الكل عملية جمع بسيطة بين هـــذه الفوارق عن طريق النظر إلى الإنسان من كل جوانبه . ثم يلاحظون خصائص العنصر الناتـج من تفاعل هذه الفوارق مع بعضها البعض ، وعما إذا كانت جميعها تشكل كائنا يختلف تماما عن الحيوان أم لا . بالضبط كما حسموا المسألة بين الحيوان والنبات ، لأنه يتميز عنه بالحركة والحواس وبعض الغرائز كالخوف والبطش وغيرها .

والتجربة التى نجريها على هذا النحو تؤكد لنا أن الإنسان مخلوق مزدوج الطبيعة . فهو وعاء حيوانى كمستقر للغرائز ، وهو فى ذات الوقت كيان معنوى يعيش بداخل هذا الوعاء .

والسؤال الذى نواجهه الآن : أيهما خلق ليخدم الآخر ؟

هل خلق الإنسان الداخلى ـ بفكره وإحساسه ـ ليقدم للحيوان الخارجى الوسائل الأكثر كفاءة لإشباع غرائزه ؟ أم أن الحيوان الخارجى ـ بكل غرائزه ـ ليس إلا مجرد أداة لخدمـــة الإنسان الداخلى ، من أجل إنماء فكره وعواطفه وإحساسه بالحياة ؟ وأى أسلوب منهما يحقق أكبر كفاءة ممكنة لاستثمار خير ما فى الإنسان ، وخير ما فى الكون معا ؟

وإجراء التجربة على النحو السابق يحيطنا علما بحقيقتين :

ـ الأولى : أن الإنسان يشترك مع الحيوان فى حواس خمسة هى : السمع والبصر واللمس والشم واللسان ، وكلاهما يمارس غرائزه عن طريق هذه الحواس .

- الثانية : أن الانسان يزيد عن الحيوان فى التمتع بحواس معنوية خمسة أخرى هى :
الحاسة الدينية ، الحاسة السياسية ، والحاسة الفكرية ، والحاسة الاجتماعية ،
وأخيرا الحاسة الاقتصادية . ووعاؤها جميعا الفؤاد .
- (إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا) (٨٨)

وإذا عدنا إلى حواس الإنسان المعنوية التى حصلنا عليها من التجربة السابقة ، لوجدناها تتفق تماما ومقاصد الشرع الحنيف ، الذى يعمل على حفظ الأصول الخمسة المقابلة لتلك الحواس وهى : الدين ، والعقل ، والنسل ، والنفس ، والمال .

وبمقارنة هذا التحليل ، مع المبادئ العامة ، التى وردت بكتب الأصول : أصول الدين وأصول الفقه ، أرى أن المشروعية الإسلامية العليا ، تتدرج إما تنازليا أو تصاعديا ، تحت أربعة أهداف :

فبالنسبة للفرد المسلم - حاكما أو محكوما - تتدرج غاياته العليا تدرجا تنازليا على الوجه التالـى :

الغاية الأولى : "التوحيد" : وهو يمثل الجانب العقائدى فى حياة الفرد المسلم ..

الغاية الثانية : "العدل" : وهو يمثل جماع الفضائل العامة من معطيات أسماء الله الحسنى . وفى ذات الوقت يمثل الجانب التعبدى والأخلاقى فى حياة الفرد المسلم . وكلا الغايتين السابقتين موضع دراسة علم أصول الدين .

الغاية الثالثة : "تحقيق مقاصد الشرع" : بجلب المصالح ودرء المفاسد لحماية الأصول الخمسة المقابلة لمواهب الإنسان المعنوية ، سواء فى الضرورات او الحاجيات أو التحسينا وهو الجانب الإنسانى ، العلمى والعملى ، فى حياة الفرد المسلم . وهذه الغاية يحددها علم أصول الفقه .

الغاية الرابعة : "تحقيق التضامن الاسلامى" : على هيئة "أمة" يسميها الأستاذ "مونتجومرى وات" عميد الدراسات الاسلامية بجامعة أدنبره "الجماعة المتحدة" وتمثل هذه الغاية الجانب السياسى فى حياة الفرد المسلم ، ويحددها علما الأصول : أصول الفقه وأصول الدين . فيحدثنا علم أصول الدين عن "عالم التكليف المخاطب بالشريعة" مبينا أحكام التكليف

وأحكام المكلفين من العباد (مسلمين وغير مسلمين) وأحكام الائمة والإمامة ، والأساس العقدى للعلاقة القائمة بين الأئمة والعامة ، أى بين الحكام والمحكومين . ثم يفصل لنا علم أصول الفقه بعد ذلك النظرية العامة للتكليف ، ومنها نقف على معرفة الحاكم ، والحكم والمحكوم به ، والمحكوم فيه ، والسبب ، والشرط ، والمانع ، والرخصة ، والعزيمة على شيء من التفصيل نجده محكما فى كتب علم أصول الفقه وعلم أصول الدين .

هذا بالنسبة للمواطن المسلم ، أما بالنسبة للمواطن غير المسلم ، فتتدرج الغايات الإسلامية العليا تصاعديا فى اتجاه عكسى . حيث يبدأ بالغاية الرابعة ، كحد أدنى لاكتساب الرعوية الإسلامية ، أو صفة المواطن ، بمجرد قبوله البقاء تحت لواء الدولة الإسلامية ، مقابل أداء الالتزامات المقررة عليه ، ومنها الضرائب ، ومجرد اعلان هذا القبول ، يحقق له المجتمع الإسلامى الغاية الثانية ، بمنحه كل حقوق الفرد المسلم من حماية دينه ، وعقله ، ونفسه ، ونسله ، وماله ، وهنا يستكمل حقوقه السياسية كاملة " الالتزامات والحقوق " وفقا للقاعدة الإسلامية العامة : (لهم مالنا وعليهم ما علينا) . ثم لا يلبث فى مرحلة أعلى أن يتحلى بالفضائل الإسلامية العامة – التزاما خلقيا – ليتوافق مع الاتجاه العام للمجتمع الإسلامى . (٨٩) وأخيرا ، قد ينتهى – بطريق الاقتناع الحر – إلى إعلان إسلامه طواعية واختيارا . ولكنه بمجرد إعلان إسلامه على هذا النحو ، يعود فيتدرج مع الأهداف الإسلامية العليا – كما يفعل الفرد المسلم – تدرجا نزوليا بادئا بالتوحيد ، فالعدل ، فتحقيق مقاصد الشرع ، فالتضامن ، كحالة من حالات تصحيح المسار فى الاتجاه السليم .

ومن التحليل السابق يتضح مايلى :

أولا : أن الغايتين الأولى والثانية ، هما غايتان دينيتان تكليفيتان تقعان على الفرد المسلم وحده ، يستهدف بهما الحق تعالى تربيته وصقله وتحريره ، ليكون قاعدة انطلاق خلقية رشيدة للمجتمع السياسى الإسلامى كله .

ثانيا : أن الغايتين الثالثة والرابعة ، هما غايتان دنيويتان مثاليتان للمجتمع الإنسانى ، يتفاعلان لبلورة أمثل الحقوق والالتزامات لجميع المواطنين على السواء .

ثالثا : فى ظل هذه الأهداف ، يتحقق لغير المسلم التوازن الكامل بين التزاماته وحقوقه . أما بالنسبة للفرد المسلم نلاحظ أن التكاليف الواقعة عليه ، تزيد عن الحقوق الدنيوية التى يتمتع بها ، بمقدار ماتفرضه عليه الغايتان الأولى والثانية من " التوحيد والعدل " وفى مقابل ذلك يتمتع بحقوق نفسية ومعنوية موازية ، ولكنها مدخرة كرصيد لتقدم مجتمعه الإسلامى فى الدنيا ، ولاستحقاقه حسن ثواب الآخرة .

رابعا : أن المجتمع الإسلامى - بصفة عامة - مجتمع تكاليف قبل أن يكون مجتمع حقوق ، وأن حصيلة التكاليف فيه تزيد عن حصيلة الحقوق ، والمواطن فيه مكلف قبل أن يكون صاحب حق . والقرآن الكريم دائما يحض على العطاء قبل تقرير الجزاء . ونقطة الانطلاق لارساء قواعد التضامن فى مفهوم القرآن هى : " قانون العقبة " أو " قانون الواجبات الكفائية " .

- (فلااقتحم العقبة - وما أدراك ما العقبة - فك رقبة . أو إطعام فى يوم ذى مسغبة . يتيما ذا مقربة . أو مسكينا ذا متربة . ثم كان من الذين آمنوا وتواصوا بالحق وتواصوا بالمرحمة) (٩٠) فبعد أن تعرض لنا الآيات ، التكاليف المالية الكفائية تذكرنا بالحق فى إطار من التضامن والمرحمة . والفرق بين جانب الالتزامات وجانب الحقوق ليس إلا الواجبات الكفائية ، كالجهاد والصدقات والتعليم . هذا الفرق بين طرفى المعادلة (التكاليف مطروحا منها الحقوق) يساوى دائما فائضا موجبا يعاد استثماره لصالح الجماعة .

المشروعية الإسلامية العليا والمشروعية الضريبية :

والذى يعنينا فى مجال بحثنا - من هذا التحليل - هو الغاية الثالثة والغاية الرابعة . وهما الغايتان اللتان يجتمع حولهما المجتمع الإسلامى كله : مسلمون ، وذميون ، ومستأمنون . مواطنون ومستوطنون .

ونجتزىء هذين الهدفين من أهداف المشروعية الإسلامية العليا ، لأنه على أساسهما تقوم نظريتان متكاملتان للمشروعية الضريبية الإسلامية ، كل منهما تكمل الأخرى ، وتبدأ إحداهما من حيث تنتهى الثانية . تقوم الأولى على أساس " تحقيق مقاصد الشرع فى حفظ الأصول الخمسة " بجلب المصالح ودرء المفاسد" ، أى على أساس " المصالح المرسلة " كما يسميها الأصوليون . وتقوم الثانية على أساس " التضامن الإسلامى " أو "الأمة المتحدة"

كما يسميها الأصوليون " عالم التكليف المخاطب بالشريعة "

وهاتان النظريتان يقابلهما فى الفكر المالى الحديث نظريتا : المنفعة ، والتضامن الاجتماعى • على تفصيل يرد فى الباب الثانى إن شاء الله • ونكتفى هنا بالتعرف على نظرية المصالح المرسلة ، ونظرية التضامن الاسلامى فى نطاق المشروعية الإسلامية العليا كمدخل لدراسة مبررات فرض الضرائب فى الإسلام •

النظرية الأولى : المصالح المرسلة

نظرية المصالح المرسلة فى الفكر الاسلامى ، يقابلها نظرية المنفعة فى الفكر الغربى الحديث • ولقد تطور مبدأ المنفعة ، خلال القرن الثامن عشر ، حتى أصبح عماد الفكر الفلسفى الاجتماعى فيما بعد • ويعزى إلى " بنتام " صياغة هذه النظرية صياغة علمية ، كما آمن بها المجتمع الغربى • وكان بنتام يرى أن القوة الدافعة للنشاط الإنسانى هى : " الإحساس بالسعادة والألم " ومما يؤثر عنه قوله : إن الطبيعة وضعت الرجل تحت سيدين هما : المتعة والألم " وهذان السيدان ، هما اللذان يوجهان أفكاره ،وأعماله ، وأقواله ،لأن الفرد يسعى دائما إلى تجنب الألم وتحقيق المتعة ، من أجل سعادته ، واستطاع بنتام ، أن يصنع من شعار المنفعة ، صنما تعبده الجماهير الأوربية ، حيث ظل شعار المنفعة فى نظرهم ، يمثل الكمال المطلق فى عالم الرفاهية المادية • وبات كل فرد من أفراد المجتمع الغربى ، وكل همه هو : تحديد جدول التفضيل الخاص بمنافعة ومتعه وبرنامجه الخاص بتفادى آلامه ومتاعبه •

ومن أجل الوصول إلى صياغة محكمة للنظرية ، ابتدع بنتام فكرة " جدول المتع والآلام " أو " جدول دوافع التصرفات " وأوجب على المشرع ضرورة التعرف على جميع أنواع المتع المحببة لشعبه والآلام التى يجب التخلص منها ، ودرجة الحاح كل من هذه المتع والآلام ، وذلك عن طريق الاستعانة بخمسة أدوات للقياس قدمها بنتام وهى : ١ ـ كثافة المتعة • ٢ ـ ومدة بقائها ـ ٣ ـ ومدى نقاوتها ـ ٤ ـ ومدى تعرضها للتأكد ـ ٥ـ ومدى انتشارها بين الناس • وبادر بنتام بتقديم قائمة تحتوى على أربعة عشر متعة بسيطة ، وإثنى عشر ألما بسيطا ، اعتبرها المصدر الرئيسى لكل المتع والآلام فى المجتمع •

وإذا كان الغرب قد سجل لبنتام حق اختراع هذه النظرية ، فإننا نقدمه إلى شبابنا المثقف بتهمتين :

الأولى : سرقة الفكرة من أصول الفقه الإسلامي ، القائمة على المصالح المرسلة .

والثانية : إجهاض الفكرة ومسخها بالصورة التي عرضها للمجتمع الغربي ، بما يتوافق ومزاجه . وإليك الأدلة :

أولا : تقوم فكرة المصالح المرسلة في الإسلام ، على أساس أن " تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة " ويشرح الإمام الغزالي هذا المبدأ بقوله : " نعني من المصلحة ، المحافظة على مقصود الشرع . ومقصود الشرع من الخلق خمسة : هو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم . فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة ، وكل ما يفوت هذه الاصول الخمسة فهو مفسدة ودفعها مصلحة . " ومضمون المبدأ في النهاية هو : جلب المصلحة ودرء المفسدة . ولم يقل بنتام أكثر من ذلك إلا تغيير في الألفاظ ، حيث استخدم لفظ المنفعة بدلا من لفظ المصلحة ، ولفظ الألم بدلا من لفظ المفسدة . وبهذا التغيير خرج عن جوهر المبدأ الأخلاقي الإسلامي ، ودخل في جوهر الفكر المادي الغربي .

ثانيا : يستخدم الأصوليون المسلمون لتحديد أولويات جلب المصالح ودرأ المفاسد ، عدداً من أدوات القياس الثابتة التي لاتتغير بتغير البيئة ، ومن هذه الأدوات :

- الضرر يزال
- الضرر يزال بضرر مثله .
- الضرر يدفع بقدر الإمكان .
- يدفع الضرر الأشد بالضرر الأخف (أي يختار أهون الضررين) .
- يدفع الضرر العام بالضرر الخاص .
- درء المفاسد أولى من جلب المصالح . مقدم على
- الضرورات تبيح المحظورات .
- الضرورات تقدر بقدرها . والغنم بالغرم .
- مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب .
- المشقة تجلب التيسير .
- لاينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان .

وواضح أن هذه الأدوات ، أدوات قياس علمية عامة لقياس المصلحة والمفسدة أكثر دقة من أدوات قياس المتعة والألم ، لبنتام وهى :

١ ـ كثافة المتعة .

٢ ـ مدة بقائها .

٣ ـ درجة نقاوتها .

٤ ـ مدى تأكدها .

٥ ـ مدى انتشارها بين الناس .

إنها تستند إلى أصالة المصلحة وموافقتها للفطرة الإنسانية السليمة ، ولا تؤدى إلى تغيير مفهوم الفضائل العامة من جيل إلى جيل ، كما يحدث بالنسبة للمتع التى تتغير بتغير الأمزجة ، والأذواق ، والعرف ، الأخلاق ، ومبدأ المصلحة يقوم أساسا على حماية الفضائل العامة ، وليس على أساس تحويلها كما تفعل البنتامية .

فمثلا إذا كان أفراد المجتمع يؤدون فريضة الزكاة ، ويزيدون عليها بإنفاق العفو فى سبيل الله ، فقد لا يحتاج الأمر إلى اتخاذ إجراءات الجباية الجبرية للزكاة وللضرائب التكميلية للوفاء بنفقات المجتمع ، بل يكتفى الإمام بتوجيه الحصيلة لتحقيق غايات الإسلام وأهدافه العليا . أما إذا ضعف الوازع الدينى وهبط المستوى الخلقى ، فأحجم الناس عن الزكاة والصدقات ، فلا مناص من تدخل ولى الأمر بفرض الجباية الجبرية ، وتدخله يضيق وينبسط على قدر المفسدة التى تعرض لها المجتمع مستخدما أدوات قياس المصلحة والمفسدة السابقة . فى حين أنه فى عرف النظرية البنتامية ، إذا عزف الناس عن الإحسان ، لأنه مصدر لآلام جمهور المتصدقين ، فى مواجهة قلة من الفقراء ، فالعبرة إذن بمدى انتشار الألم وكثافته ومدته . وبالتالى يتحول الإمساك إلى منفعة ، تحل محل المنفعة السابقة وهى الإحسان .

وشتان ما بين البنتامية الموجهة لإشباع غرائز الحيوان ، وبين المصلحة الموجهة لتقويم فضائل الانسان .

وأدوات قياس المصلحة التى قدمها الأصوليون ليست من ابتكارهم ، ولكنها مستوحاة من نصوص الكتاب والسنة باجتهادهم . ومن النصوص التى استندوا إليها فى تقديم النظرية قوله تعالى :

- (وأحسن كما أحسن الله اليك ولا تبغ الفساد فى الأرض) (٩١)
- (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج) (٩٢)
- (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) (٩٣)
- (إن بعد العسر يسرا) (٩٤)
- (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه) (٩٥)

وما روى عن النبى -ص- بقوله :

- (لاضرر ولا ضرار)
- (مانهيتكم عنه فاجتنبوه ، وما أمرتكم به فاتوا منه ما استطعتم)

النظرية الثانية - التضامن الإسلامى

تعرضنا فى الفصل الأول لنظرية العميد ديجى فى التضامن الاجتماعى ، وقلنا أنها تعتمد أساسا على ثلاثة عوامل :

العامل الاول : هو ميل الانسان الفطرى للتعاون مع جماعته ، وهذا التعاون هو الموجه لنشاط المجتمع السياسى كله .

العامل الثانى : أن التعاون الاجتماعى هو غاية الغايات فى مجتمع العميد ديجى وهو معيار العلاقة الحقيقية بين الفرد والسلطة .

العامل الثالث : هو استناد هو التعاون إلى أنواع من تقسيم العمل بين الفرد والسلطة من جهة ، وبين الأفراد مع بعضهم من جهة أخرى .

أما نظرية الاسلام فى التضامن ، تختلف اختلافا بينا عن نظرية التضامن الاجتماعى هذه . فمن حيث العامل الأول ، لا يفترض الاسلام وجود ميل فطرى للتعاون يعمل تلقائيا لتحقيق هدفه ، ولكنها تستوجبه وتفرضه على أفراد الأمة لتحقيق المشروعية العليا للإسلام بكل أهدافها . خاصة ، وأن المفكرين الاجتماعيين ، مازالوا مختلفين حول هذا الميل الفطرى ،

فقال البعض ان الإنسان يميل بفطرته إلى التعاون ، وقال الآخرون أنه يميل بفطرته إلى التنافس والصراع .

وهى من حيث العامل الثانى لا تعتبر التضامن هدفا أسمى للمجتمع المسلم ، ولكنها تضع مكانه فى ذيل قائمة الأهداف العليا كوسيلة لتحقيق : مقاصد الشرع ، ثم العدل ، فالتوحيد .

وهى من حيث العامل الثالث ، لا تقوم على مبدأ تقسيم العمل – وهو معيار مادى رأسمالى – بقدر ماتقوم على تحقيق خير مافى الإنسان ، وخير مافى الكون .

ونظرية التضامن الإسلامى تستند إلى العديد من النصوص المحكمة نورد منها :

– (ولتكن منكم أمة) [(٩٦)] أى جماعة متماسكة لبلوغ أهدافها .

– (واعتصموا بحبل الله جميعا) [(٩٧)] وقيل أن حبل الله يعنى الجماعة [(٩٨)] .

وارجو من الله أن أوفق فى بيان النظرية بالتفصيل عند شرحها كأساس للمشروعية الضريبية فى الباب الثانى بعون الله .

البـــاب الثانـــى

المشروعية الضريبية بين النظم المعاصرة والإسلام

ينقسم هذا الباب إلى ثلاث فصول :

الفصـل الاول : المشروعية الضريبية فى النظم المعاصرة

ويتناول مبحثين :

- المبحث الأول : نظرية المنفعة ونظرية العقد المالى .
- المبحث الثانى : نظرية سيادة الدولة والتضامن الاجتماعى .

الفصل الثانى : مشروعية الضريبة فى الإسلام .

ويتناول مباحث ثلاثة :

- المبحث الأول : بين المشروعية والنظرية فى الفقه المالى الإسلامى .
- المبحث الثانى : أصول نظرية المنفعة والعقد المالى فى الفقه الإسلامى
- المبحث الثالث : أصول نظرية سيادة الدولة والتضامن الاجتماعى فى الفقه الإسلامـــى .

الفصل الثالث : المبررات النظرية لمشروعية الجزية

ويتناول ثمانية مباحث :

- المبحث الأول : الجزية عقوبة على الكفر .
- المبحث الثانى : الجزية فك من الأسر وعتق من العبودية .
- المبحث الثالث : الجزية فداء عن القتـــل .
- المبحث الرابع : الجزية مقابل الإقامة فى دار الإسلام .
- المبحث الخامس : الجزية بدل الإعفاء من الجندية .
- المبحث السادس: الجزية نظام مالى بديل عن الزكاة .
- المبحث السابع : الجزية مقابل الحماية والتأمين .
- المبحث الثامن : تقييم هذه النظريـــات .

الباب الثاني

المشروعية الضريبية بين النظم المعاصرة والاسلام

الفصل الاول

المشروعية الضريبية في النظم المعاصرة

استعرضنا في الباب الأول بعض النظريات الوضعية ، وألمحنا عن خلفيتها التي اتخذت أساسا لتبرر فرض الضرائب على المواطنين . ويمكننا - بادئ ذي بدء - أن نقسم هذه النظريات إلى ثلاث مجموعات :

المجموعة الأولى : تشمل النظريات التي انتهت إلى إنكار أي مبرر لفرض الضرائب من أي نوع ، وتضم هذه المجموعة النظريات الاشتراكية المتطرفة ، والنظريات الفوضوية بأجمعها ، لأنها تنكر الملكية الخاصة وتعتبرها سرقة ، وبالتالي تنظر إلى الضريبة على أنها نصيب الدولة من هذه السرقة ، وهو دخل غير مشروع . والأكثر من ذلك أن هذه النظريات تستهدف - في الزمن الطويل - إعدام الدولة ، وبالتالي انعدام الأساس الذي تقوم عليه الضريبة .

المجموعة الثانية : وتشمل النظريات التي قدمت مبررات فاسدة لحق الدولة في فرض الضريبة ، كنظرية القانون الطبيعي التي استندت في فرضيتها للضرائب على الحق الإلهي المقدس في الامبراطوريات القديمة كالإمبراطورية الرومانية . ونظرية القانون الإلهي التي انتهت الى ثنائية المشروعية الضريبية ، ففرضها البابا بالاستناد إلى " حق التفويض الإلهي المباشر " وفرضها الإمبراطور استنادا إلى حق التفويض الإلهي غير المباشر ، وانصهر الشعب بين السلطتين . وبالمثل نظرية القانون الأخلاقي التي انتهت إلى قانون البقاء للاصلح عند سبنسر ، وفكرة السوبرمان عند نيتشه وبالتالي نظر أصحابها إلى الإحسان والصدقة والزكاة والضرائب على أنها ليست إلا قوانين تؤيد أخلاق العبيد ، وأن اقتطاع أي حق من أموال العنصر الممتاز التي اكتسبها بمواهبه ، لأجل العناصر الوضيعة يعتبر جريمة لا تغتفر .

المجموعة الثالثة : وتشمل النظريات التى قدمت مبررا معقولا لحق الحكومة فى اقتضاء الضريبة جبرا من أموال مواطنيها ، وهذه النظريات هى :

١ ـ نظرية المنفعة .
٢ ـ نظرية العقد الاجتماعى .
٣ ـ نظرية التضامن الاجتماعى .
٤ ـ نظرية سيادة الدولة .

وهذه النظريات الأربعة هى النظريات التى صمدت فى ميدان الفكر المالى الحديث . ولما كانت كل نظرية منها لم تستطع أن تقدم بنفسها مبررا كافيا ، فقد اندمجت كل نظريتين منها فى نظرية واحدة . فتضامنت النظرية الأولى والثانية فى نظرية عامة لتقديم الأساس الشرعى لفرضية الضريبة فى المجتمعات الرأسمالية المتطرفة ، ووقفت نظرية المنفعة كخلفية اجتماعية لنظرية العقد الاجتماعى كنظرية سياسية فى هذه المجتمعات . وبالمثل تعاونت نظريتا التضامن الاجتماعى وسيادة الدولة لتقديم المبررات الشرعية لفرضية الضريبة فى المجتمعات الاشتراكية المعتدلة ، وأصبحت نظرية التضامن الاجتماعى هى الخلفية الفلسفية ، كما أصبحت نظرية سيادة الدولة هى الأساس السياسى للنظرية الجامعة فى هذه المجتمعات .

ونحن عندما نطالع كتب المالية العامة ، نرى أن علماء المالية العامة لايتصورون وجود ضريبة دون أن يكون لها سبب ، لأن كل التزام فى القانون العام أو الخاص يجب أن يكون له سبب . صحيح أن الدولة لها حق فرض الضرائب ، وأن هذا الحق لاشك فيه ولا منازع حوله ، غير أن الخلاف يبدأ عند البحث عن التكييف القانونى للضريبة ، أى عند البحث عن الأساس الذى يقوم عليه حق الدولة فى فرض الضرائب .

ويرجع اختلاف العلماء فى تفسير هذا الحق ، إلى عدم اتفاقهم حول تأصيله ، فمنهم من أرجع هذا الحق إلى المنفعة التى تعود على الأفراد بسبب الخدمات العامة ، واستنتجوا من ذلك أن عبء الضرائب يجب أن يوزع ـ عدالة ـ على الأفراد " كل بحسب حاجته " أى كل بحسب المنفعة التى يصيبها والخدمات التى يحصل عليها من المرافق العامة للدولة . بينما ذهب آخرون ، إلى أن الأساس إنما يرجع إلى انتماء الشخص

" لهيئة اجتماعية معينة " تتمتع فيها الدولة بالسيادة والسلطة ، وأن الأفراد فى هذه الهيئة يرتبطون فيما بينهم برابطة التضامن ، ورتبوا على ذلك أن عبء الضرائب يجب أن يوزع على الأفراد بداخل هذه الهيئة " كل بحسب قدرته " أى كل بحسب ثرائه وغناه .

كما يرجع الاختلاف كذلك إلى عدم الاتفاق حول تحديد نطاق " الحق والواجب " ففى المعسكر الرأسمالى ينظر الناس إلى الملكية الخاصة على أنها حق مطلق لا يجوز الاعتداء عليه إلا بموافقتهم ، وهم لا يوافقون على ذلك إلا إذا كانت المنافع التى يحصلون عليها من وراء هذا الاقتطاع تزيد عن التضحيات التى يتحملونها بسببه أو على الأقل تتعادل معها . وعندئذ يتحول هذا الجزء المقتطع من جانب الحق الطبيعى لهم الى جانب الالتزام المقرر جبرا عليهم . هذا من ناحية الفرد ، أما من ناحية الدولة ، فان مقدار ما يتنازل عنه الفرد من الضريبة يصبح حقا لها . وفى مقابل ذلك يصبح عليها التزاما مساويا له فى الدرجة نحو توجيه المبلغ لخدمة دافعه ومنفعته .

أما فى المعسكر الاشتراكى المعتدل ، فإنه لا ينظر إلى الملكية الفردية على أنها حق مطلق ، ولكن ينظر إليها على أنها وظيفة اجتماعية ، أى أنها ملكية مشروطة بتحقيق أهداف المجتمع ورفاهيته ككل . ومن هنا يرون أنه لا بأس من أن تقتطع الدولة من أموالهم الخاصة قدرا أكبر مما يحصلون عليه من منافع شخصية ، إذا كان هذا الاقتطاع يؤدى إلى خدمات عامة للمجتمع ، لأن ذلك لابد وأن يؤدى فى النهاية وفى الزمن الطويل — إلى منافع شخصية لدافعى الضريبة . هذا من جهة الفرد ، أما من جهة الدولة ، فهى لا تنتظر موافقة أفرادها لمنحها هذا الحق ، مادامت تلتزم بتوجيهه للصالح العام .

ونتناول عرض كل من وجهتى النظر هذه فى مبحثين متواليين على النحو التالى :

المبحث الاول

نظرية المنفعة أو نظرية العقد المالى (١)

نادى بهذه النظرية بعض الفلاسفة وعلماء الاجتماع خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر فنادى بها فى القرن السابع عشر هوبز ولوك . واحكم صياغتها فى القرن الثامن عشر جان جاك روسو ، وأخذت بهما المدرسة التقليدية فى القرن التاسع عشر . ومن أنصار هذه النظرية

أيضا الفيزوقرات ، ومونسكيو وميرابو وساى وبرودن .

ويقول أصحاب هذه النظرية أن الضريبة ذات طبيعة عقدية ، لأنها تمثل علاقة تعاقدية بين الدولة والفرد . أى أنها تجد أساسها القانونى فى عقد مالى . وصوروا هذا العقد فى صور شتى . فقال " مونتسيكيو" أنه " عقد بيع أو " عقد مقايضة " . فالفرد يبتاع من الدولة بجزء من ماله التمتع بسائر ماله والأمن عليه . وقال ميرابو : أن الضريبة عقد عاجل يشترى به الفرد حماية الجماعة ، وقال آدم سميث : أنه عقد إجارة أعمال. فالدولة تقوم بأداء الخدمات والمرافق للرعية ، والرعية تدفع إليها الضريبة كأجر عن هذه الأعمال وتلك الخدمات . وقال آخرون أنه عقد تأمين ، فالمكلف عندما يدفع الضريبة يؤمن بقسط من ماله على باقيه . وقد أخذت الثورة الفرنسية بهذا الاتجاه ، فقررت الجمعية الوطنية أن : الضريبة هى الدين العام على كل مواطن ، والثمن الذى يبتاع به مزايا الحياة الاجتماعية . وعموما يرى أنصار هذه النظرية ، أن الضريبة تدفع مقابل النفع الذى يصيب الممول من نشاط الشخص العام . (٢)

والنظرية بهذا المفهوم ، تتمشى مع الخلفية الفلسفية للمدرسة التقليدية التى تتمثل فى المذهب الفردى الحر ، وفى مبدأ المنفعة الذى قال به بنتام (٣) ، حيث يحاول الفرد أن يحصل من المرافق العامة على أقصى قدر ممكن من المنفعة وفى ذات الوقت يحاول أن يتجنب اكبر قدر ممكن من الألم الذى يشعر به عندما يدفع الضريبة ، ولذا يحاول أن يعارض أى ارتفاع جديد فى الضريبة او التعرض لأى ضرائب جديدة ، أى أنه يحاول الوقوف بالضريبة عند أدنى حد ممكن . كما تتمشى فى ذات الوقت مع التكييف القائم على افتراض وجود عقد تبادلى ضمنى بين المكلف والدولة ، يلتزم المكلفون بمقتضاه أن يؤدوا الضريبة للدولة ، فى مقابل المنافع التى تؤديها لهم الدولة بمختلف هيئاتها العامة .

كما أنها ليست إلا مجرد تخريج مالى لتلك النظرية التى شاعت بين فلاسفة المذهب الحر ، والتى تفسر نشأة الدولة بالعقد الاجتماعى .

وكما اختلف أصحاب نظرية العقد الاجتماعى فى تكييف طبيعة العقد القائم ـ افتراضا ـ بين الحاكمين والمحكومين ، اختلف أصحاب نظرية المنفعة التبادلية فى تكييف العقد الذى

يربط بين الدولة والمكلفين ، وجملة آرائهم فى ذلك تنقسم إلى ثلاثة نظريات . فبعضهم قال أنه : عقد بيع خدمات أو عقد إجارة أعمال ، وبعضهم قال أنه : عقد شركة وبعضهم قال أنه : عقد تأمين ، على التفصيل الآتى :

أولا : أنه عقد بيع خدمات أو اجارة أعمال

ومعنى ذلك أن كل فرد فى الهيئة الاجتماعية ، يمكن تصوره ــ فى إطار العقد المفترض ــ على أنه الطرف المشترى لما تنتجه الدولة من خدمات ، أو تصوره على أنه الطرف المنتفع بما تؤديه الدولة من أعمال نافعة . وفى الجهة المقابلة ، يمكن تصور الدولة على أنها الطرف البائع لما تنتجه من خدمات ، أو المؤجرة لما تؤديه من منافع . وعلى ذلك تكون الضريبة هى المقابل الذى يدفعه المواطن للدولة ثمنا أو إيجارا لما يحصل عليه من خدمات ومنافع . ويتفرع عن هذا التأويل بعض النتائج منها :

١ ــ أنه يجب أن تكون الضريبة مساوية للمنفعة التى يحصل عليها المكلف . فاذا حصل شخص ما على ضعف ما حصل عليه شخص آخر من منافع ، وجب عليه أن يدفع للدولة من الضرائب ضعف ما يدفع الأخير . ولذا أطلق الكتاب الألمان على هذه النظرية باسم " نظرية المساواة " . ويمكن قياس المنفعة التى يحصل عليها كل فرد بمقدار الدخل الذى يحققه فتزداد المنفعة بازدياد الدخل وتنقص بنقصانه ، ويترتب على ذلك أن تتناسب الضريبة مع الدخل .

٢ ــ ويترتب على اعتبار الضريبة ثمنا للسلعة أو الخدمة ، أن يتحدد هذا الثمن بنفقة إنتاج السلعة أو الخدمة ، وأى زيادة على هذه النفقة يعتبر اعتداء على الملكية ، وعليه يجب أن تقتصر الضريبة على تمويل النفقات العادية دون النفقات غير العادية .

٣ ــ ويترتب عليه أيضا ، أنه كلما ازدادت الكمية المشتراه من السلعة أو الخدمة زاد ثمنها بنفس النسبة ، ويستوجب ذلك بالتالى ضرورة الأخذ بالضريبة النسبية لتحقيق العدالة . وتأسيسا على هذا المنطق ، هاجم كثير من الكتاب فى عهد الثورة الفرنسية ــ وخاصة أولئك الذين كانوا يمارسون تأثيرا كبيرا على قرارات الجمعية الوطنية ــ الضريبة التصاعدية باعتبارها ضريبة غير عادلة . وبالاضافة الى ذلك ، اعتبر هؤلاء الكتاب

الضريبة التصاعدية معطلة لنمو الثروة ، ووصفوها بأنها جعل تكاسل وعقوبة على النجاح .

٤ — أنه يجب على الدولة أن تتوسع فى فرض الرسوم لتمويل نفقاتها من المنتفعين بالخدمات العامة مباشرة ، فمثلا يجب أن تغطى نفقات التعليم بالرسوم الدراسية ونفقات التسجيل برسوم الشهر العقارى ، ونفقات التقاضى بالرسوم القضائية وهكذا ... ويجب ألا تلجأ الدولة إلى فرض الضرائب الا لتغطية نفقات المرافق العامة التى يصعب تجزئتها وتحديد قيمة وحداتها كنفقات البوليس والدفاع وغيرها ...

نقد النظريــــة :

واضح أن التخريج السابق خاطئ من عدة وجوه :

أولها : لو قلنا بأنه عقد إجارة أو عقد بيع أو بدل ، لتعذر علينا إيجاد الموازنة بين سببى هذا العقد ، أى بين الخدمة التى تؤديها الدولة للمكلف ، والأجر — أو البدل — الذى يؤديه المكلف للدولة . وفى أغلب الأحوال يكون القياس مستحيلا . إذ كيف يمكن أن نقيس مقدار النفع الذى يحصل عليه كل فرد على حده من مرافق غير قابلة للتجزئة ، كمرفقى الأمن والعدل مثلا ، أو من مرافق غير ظاهرة النفع المباشر ، كالتمثيل الدبلوماسى والقنصلى ، أو رعاية الفنون .

ثانيها : وحتى لو تيسر تقدير المنفعة التى يحصل عليها كل فرد من خدمات الدولة فإن تطبيق هذه النظرية يؤدى إلى مظالم لاحدود لها ، لأن هناك من الخدمات ما يوجه أغلبه إلى الطبقات الفقيرة ، كإنشاء المستشفيات والملاجئ والمستوصفات والتعليم بالمجان وغيره . وتطبيق النظرية يؤدى إلى تحميل الفقراء بضرائب مادية للقدر الذى يحصلون عليه من تلك الخدمات ، وهذا مستحيل ، لعدم تساوى البدل مع المقدرة التكليفية للفقراء . والحقيقة أن الذين يستفيدون من هذه المرافق هم الفقراء ، وهم معفون من الضرائب لفقرهم ، بينما يدفع الاغنياء تكاليف تلك الخدمات وهم لا يستفيدون منها .

ثالثها : هذه النظرية لا تصلح سندا لتبرير التزام الجيل الحاضر بأداء الديون التى عقدتها الدولة لمصلحة الجيل الماضى ، دون أن يستفيد منها أبناء الجيل الحاضر .

ثانيا : أنه عقد شركـــة

إزاء عجز النظرية السابقة ، نشأت نظرية ثانية ، حاصلها أن الهيئة الاجتماعيـــة شبيهة بشركة مساهمة ـ أو نقابة إنتاج كبرى . وداخل هذه الشركة او النقابة ، يقـــوم كل فرد بعمل معين . ففريق يعمل بالزراعة ، وآخر بالصناعة ، وثالث بالتجارة وهكذا . وكل فرد يتحمل بجانب النفقات الخاصة بانتاجه ـ نفقات عامة تؤديها عنه الدولة التى تعتـبر بمثابة مجلس إدارة الشركة أو النقابة ـ ومن هذه النفقات مثلا : إنشاء وإدارة وصيانـــة الطرق والكبارى ، والمصارف والترع والجسور والأمن العام والعدالة ، وغيرها . وعلى ذلك يجتنب أن يساهم كل مواطن فى رأس مال الشركة بنصيب من الأسهم يتفق مع رأس مالـــه ، وثروته ، ودرجة يساره ، وبذلك تصبح الضريبة التى يدفعها المواطن ، متعادلة مع مقدرته التكليفية كما تحدد نفقة الإنتاج على أساس ثمن عوامل الانتاج مضافا إليها ما يدفعه المشروع من ضرائب ومن هنا يحبذ أصحاب هذه النظرية فرض الضريبة على رأس المال وليس على الدخل .

نقد النظريـــة :

ولاشك أن هذا التخريج يعتبر كذلك ـ تكييفا خاطئا لأنه يفترض مقدما أن المنفعـــة . التى تعود على الفرد ـ نتيجة خدمات الدولة تكون بنسبة رأس ماله ، مع أنه ليس هناك ما يدل على أن ما تنفقه الدولة لحماية الأغنياء ، أكثر مما تنفقه لحماية الفقراء . ولأن الإنتاج وتكويـــن الثروات ، ليسا السبب الوحيد فى وجود المجتمع ، وليست الجماعة مجرد مجموعة مصالـــح مادية مشتركة فقط ، وإنما مصالح معنوية أيضا . ولا يمكن اعتبار كل نفقات الدولة تكاليـــف عاوية للإنتاج القومى . والواقع ، أن الفكرة الحديثة للدولة ، هى أنها ليست شركة مساهمة ، وإنما هى أسرة كبرى .

ثالثا : أنه عقد تأمـــين

إزاء عجز النظريتين السابقتين ، نادى فريق ثالث بأن التكييف القانونى للعقد هـو : أنه عقد تأمين . فقال " مونتسكيو " : أن الضريبة هى ذلك الجزء الذى يدفعه كل فـــرد من ماله للتأمين على الجزء الباقى أو للانتفاع به على وجه أفضل . وقال " هوبز " : أن الضريبة هى ثمن الأمان والسلام ، وقال " ميرابو " أن الضريبة ليست الا جعلا للحصول على حمايـة التنظيم الاجتماعى .

ويترتب على هذا التصور :

١ ـ أن يصبح المكلف مؤمنا عليه فى ثرواته وأمواله وأدوات انتاجه ، وأن تصبح الدولة هى المؤمن لديها ، وبذلك تكون الضريبة السنوية هى : قسط التأمين السنوى ، الذى يدفعه المكلف للدولة طبقا لعقد التأمين الافتراضى نظير ماتقدمه له من أمـــان وضمان وحماية .

٢ ـ أن قسط التأمين ـ أى الضريبة السنوية ـ يجب أن يكون متناسبا تناسبا طرديا مـــع قيمة الأموال التى يملكها المكلف ، أى مع قيمة الشئ المؤمن عليه . وبالتالى يجـــب أن تفرض الضريبة على رأس المال والدخل معا .

نقد النظريـــة :

وقد وجه لهذه النظرية عدة انتقادات أهمها :

أولا : أنها تحصر وظيفة الدولة فى نطاق ضيق لا يتسع إلا لمجرد المحافظة على الأمـــن وضمان حماية الأنفس والاموال ، وهو ماينادى به المتطرفون من أنصار المذهب الحـــر ، ولكنه يخالف الواقع . لأن الدولة فى العصر الحديث ، تتدخل فى توجيه معظم شئـــون الأفراد الإقتصادية والاجتماعية أخذا بالاتجاه الاشتراكى ، والاقتصاد الموجه ، وخطط التنمية .

ثانيا : لاشك أن هناك فرق أساسى بين الدولة ومؤسسات التأمين ، فمؤسسة التأمين ملتزمة أساسا بتعويض المتعاقدين معها عن الأضرار والخسائر التى تتعرض لها أموالهم لسبـــب او لآخر ، بينما لم تقم أية دولة من دول القوميات الحديثة ـ حتى الآن ـ بتعويض مموليهـــا عن خسائرهم . وإن كانت فى بعض الأحيان ـ تقوم بتقديم مساعدات مالية للافراد فى حالات الكوارث الجماعية : كالحروب والسيول والفيضانات ، والمجاعات ، والزلازل والبراكين وغيرها .

اعتراض عام على نظرية المنفعة

ينقل لنا الدكتور عاطف صدقى أوجه هذا الاعتراض فى عدة نقاط اهمها :

١ ـ بنيت هذه النظرية ، أو بعبارة أدق ، قيست على نظرية العقد الاجتماعى التى ثبت خطأها . فالدولة لم تنشأ نتيجة لاتفاق تعاقدى كما أنه لم يثبت من الناحية التاريخية

وجود مثل هذا العقد الاجتماعي ، ولا حتى ضمنا . والقول الأقرب إلى الصواب : أن الدولة نظام نشأ من تلقاء نفسه ، تحت ضغط الضرورة ، ومستلزمات الحاجة .

ومن الناحية الضريبية البحتة ، لا يمكن أن يكون هناك محل لأي اتفاق مالي . فالضريبة تفرض وتجبى جبرا عن الأفراد . ولا يستطيع أي شخص أن يمتنع عن الانضمام لهذا الاتفاق بتنازله عن الخدمات التي تقدمها الدولة . ولا ينفع في هذا الخصوص ، القول بأن الضريبة تعتبر مساهمة اختيارية ، لأن الامة ترضى بها عند موافقة ممثلي الشعب عليها . فمن ناحية : يمكن أن يكون الشخص مولا دون أن يكون ناخبا . أو حتى مواطنا - ومن ناحية أخرى : فالأغلبية هي التي تقرر فرض الضريبة ، وعلى الأقلية أن تدفع الضريبة حتى ولو لم توافق عليها .

٢ - قد تعقد الدولة قروضا تفيد الأجيال الحاضرة دون الأجيال القادمة رغم أن هذه هي التي تقوم بخدمة الدين العام عن طريق الضرائب أساسا . والقول بأن الضريبة هي مقابل للخدمات التي تقدمها الدولة للأفراد ، قد يؤدي إلى إسقاط التزام الأجيال المستقبلة بخدمة الدين العام (الأصل والفوائد) مما يتعارض مع مبدأ استمرار شخصية الدولة ، ووجوب وفائها بكامل التزاماتها مهما بعد وقت نشأتها .

٣ - قد تحسن الدولة استخدام حصيلة الضرائب ، ولكنها قد تسيء استخدامها بحيث لا يعود من ورائها أي نفع على الجماعة . والقول بأن الضريبة تدفع في مقابل المنافع التي يحصل عليها الأفراد من وجود الدولة ، قد يؤدي بنا إلى القول بعدم التزام الأفراد بتحمل أعباء نفقات حكوماتهم متى كانت هذه النفقات لا تعود عليهم بفائدة ما ، وأنه يمكنهم الامتناع عن دفع الضرائب اللازمة لتمويل مثل هذه النفقات ، وفي ذلك من الفوضى ما لا يحتاج - من جانبنا - إلى أي تعليق ، فالضريبة لا تستخدم فقط لتغطية الخدمات التي تؤديها الدولة ، وإنما أيضا لتغطية نفقات أخطائها .

٤ - اذا كانت الضريبة تعتبر ثمنا لخدمات الدولة ، فان هذا الثمن يجب أن يكون واحدا بالنسبة للجميع . ولكن من الملاحظ ، أن الضريبة تختلف - كقاعدة عامة - تبعا للقدرات التكليفية للمولين ، وعلى هذا الأساس ، لا يمكن أن تعتبر الضريبة ثمنا إلا إذا قيل أنها " ثمن سياسي " تقتضيه الدولة لتيسير المرافق العامة . وواقع الأمر أن كثيرا من أنصار فكرة " الضريبة ثمن " كانوا من أنصار " الضريبة النسبية " وضد " الضرائب التصاعدية "

وعلى الرغم من أن " ساى " قد أخذ الضريبة على أنها ثمن خدمة ، وهو ما يبرر نسبية الضريبة ، إلا أنه قد رأى أن الضريبة النسبية تصدم العدالة لأنها أكثر عبئا على الفقير منها على الغنى . بل لقد ذهب الى أبعد من ذلك ، فقرر أن الضريبة التصاعدية هى وحدها الضريبة العادلة . وأنه من المحتمل أن يكون ذلك هو مادفع " سميث " إلى القول بأنه من المنطق أن يساهم الغنى فى الأعباء العامة ليس فقط بنسبة دخله بل بنسبة أكبر .

٥ - ويضيف إلى ذلك بعض علمائنا سببا آخر ، وهو أنه لا يمكن الأخذ بنظرية المنفعة ، فى حالة رعايا الدولة المقيمين فى الخارج وليست لهم أملاك فى دولتهم الأصلية ، فالتزامهم بدفع الضريبة لا يمكن أن يكون أساسه المنفعة . ذلك أن الدولة تقدم خدماتها للأفراد لا بوصفهم دافعى ضرائب ، لكن بوصفهم أفرادا تابعين لها بجنسيتهم أو محل إقامتهم ، ومن حقهم عليها التمتع بقدر معين من التدخل الحكومى فى مجالات الصحة أو التعليم أو القضاء أو المواصلات إلى غير ذلك من أوجه المنافع العامة .

المبحث الثانـــى

نظرية سيادة الدولة والتضامن الاجتماعـــى

يقول أنصار هذه النظرية ، أن الأساس الحقيقى للضريبة ـ ليس عقدا قائما بـــين الدولة والفرد ـ وإنما هو : " الضرورة " من جهة ، " والتضامن الاجتماعى " من جهـــة أخرى . فكما أن الدولة ضرورة اجتماعية لإمداد المواطنين بالمنافع والخدمات المادية والمعنوية المختلفة ، فإن الضريبة أيضا ضرورة اجتماعية اقتضت فرضها حاجة الدولة إلـــى الأموال اللازمة لأداء هذه الخدمات وتلك المنافع ـ ولذا تفرض الدولة ماتشاء من الضرائب على جميع الخاضعين لها بما تتمتع به من صفة السيادة والسلطان ، وبذلك تصبح الضريبة أحدى خصائص " السيادة القومية " . وعليه فلا تقتصر الضريبة على تحقيق " المصالـــح الخاصة للافراد " ، بل تتعدى ذلك إلى اشباع " الحاجات العامة للجماعة " ككـــل . وهى بهذه الصورة تحقق التضامن الاجتماعى بين أفراد المجتمع بعضهم ببعض ، وبين أفراد الجيل الماضى والجيل الحاضر والأجيال المقبلة . وعلى أعضاء الجماعة أن يكفلوا ـ كـــل بحسب مقدرته التكليفية ـ توفير المبالغ التى يحتاجها الدولة لمجابهة الإنفاق العام .

وقد مرت نظرية التضامن الاجتماعى وسيادة الدولة بثلاثة مراحل (٦) :

المرحلة الاولى : مرحلة التضامن الاجتماعى القائم أصلا على معيار " رابطة الجنسيـــة " والذى يقترن بسيادة الدولة على رعاياها وبالتالى تأسيس حقها فى فرض الضريبة .

المرحلة الثانية : مرحلة التضامن الاجتماعى القائم على معيار " التبعية الاجتماعيـــة " حيث أدى تطور وسائل المواصلات ، وحرية انتقال الأموال والأشخاص إلى تلاشى التشريعات التى تفرق بين الوطنى والأجنبى تدريجيا ، بحيث أصبح الأجنبى المقيم إقامة عادية ومستمرة ببلد تابعا لها من الناحية الاجتماعية ، وبالتالى خضع للاعباء الضريبية المقررة بموجـــب قوانينها أسوة بالمواطن العادى .

المرحلة الثالثة : مرحلة التضامن ا جتماعى القائم على معيار "التبعية الاقتصادية " وهـــو المعيار الذى يخول للدولة حق فرض الضرائب على دخل الأجنبى وثروته وأنشطته الاقتصادية

الموجودة بداخل اقليم دولة غير دولته ، حتى ولو لم يكن مقيما بها إقامة عادية أو مستمـرة ، وذلك بسبب تمتع دخله وثروته وانشطته بحماية هذه الدولة وواقعا تحت سيادتها .

ويترتب على الأخذ بهذه النظرية النتائج الآتية :

١ ـ أن الضريبة نظام قانونى ، وأن للمشرع تعديله فى أى وقت .

٢ ـ أن جميع افراد المجتمع ملزمون بدفعها ، وطنيين كانوا أم أجانب بصرف النظر عـن أى فائدة شخصية تعود عليهم من الخدمات العامة ، ولا يعفى من دفعها سـوى غير القادرين .

٣ ـ أن نصيب كل فرد من الضريبة يتحدد بمقدرته على تحمل الأعباء العامة .

٤ ـ أن الاجيال الحاضرة تتحمل أداء القروض التى عقدتها الأجيال السابقة تأسيسا على مبدأ التضامن الاجتماعى .

الفصل الثاني

مشروعية الضريبة في الاسلام

المشروعية الإسلامية العليا والمشروعية الضريبية

بمطالعة كتب السيرة ، نجد أن الدولة الاسلامية الاولى ، التي أقامها النبي -ص- بالمدينة ، تأسست على عقدين رئيسيين هامين :

العقد الأول هو عقد بيعة العقبة : وقد عقده النبي -ص- مع طلائع المسلمين الأوائل من يثرب قبل الهجرة على مرحلتين :

المرحلة الاولى : أسفرت عن بيعة العقبة الصغرى التي بايع فيها الأنصار رسول الله على التمسك بأهداف الإسلام الأولى توطئة لإقامة دولة الإسلام في يثرب ٠

روى عبادة بن الصامت : (بايعنا رسول الله ليلة العقبة الأولى على أن لانشرك بالله شيئا ، ولا نسرق ولا نزني ولا نقتل أولادنا ولا نأتي ببهتان نفتريه بين أيدينا وأرجلنا ولا نعصيه في معروف) (١)

ومن هذا النص يتبين لنا أنهم تعهدوا لصاحب الدعوة بتحقيق الهدفين الأولين من أهداف المشروعية الإسلامية العليا وهما :

١ - الوحدانية وعدم الاشراك بالله ٠

٢ - العدل باتباع فضائل الإسلام العامة كأساس أخلاقي للمجتمع الجديد ٠

المرحلة الثانية : وقد أسفرت عن بيعة العقبة الكبرى ٠

روى جابر بن عبدالله عن النبي -ص- قوله (تبايعوني على السمع والطاعة في النشاط والكسل ، والنفقة في العسر واليسر وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأن تقوموا في الله لاتخافون لومة لائم - وعلى أن تنصروني فتمنعوني - إذا قدمت عليكم - مما تمنعون منه أنفسكم وأزواجكم وابناءكم ، ولكم الجنة ٠٠) (٢)

ومن النص يتضح لنا أن استكمال البيعة تم على أساس تحقيق باقي الأهداف العليا للمشروعية الإسلامية وهي :

١ ـ استجلاء مقاصد الشرع فى حماية المجتمع الإسلامى الناشىء من أجل تحقيق مصالحه ودرء المفاسد عنه .

٢ ـ التضامن الاسلامى على هيئة جماعة متحدة فى مواجهة كل التحديات لدرجة انتهت عند التطبيق العملى إلى عقد الإخاء الأول بين المهاجرين والأنصار .

المعقد الثانى : هو عقد السلام الاجتماعى مع يهود المدينة : أنجزه الرسول الأمين مع اليهود الذين قبلوا ذمة رسول الله وارتضوا قبول الرعوية الإسلامية وأن يشكلوا مع المسلمين أمة واحدة تعمل على رعاية الحقوق العامة والخاصة ، وتقر الحريات العامة دون ظلم أو بغى : وتدافع عن الدولة الناشئة ضد أى عدوان خارجى أو داخلى ، وتحدد التزام المواطنين جميعا من حيث نصيبهم فى تحمل الأعباء العامة . وقد جاء ضمن بنود هذا العقد : (٣)

" .. وأن اليهود يتفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين .

" وأن يهود بنى عوف أمة من المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم .

" وأن ليهود بنى النجار والحارث وساعدة الخ .. مثل ما ليهود بنى عوف .

" وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم ، وأن بينهم النصر على من حارب هذه الصحيفة .

" وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم ...

" وأن بينهم النصر على من دهم يثرب .

" وأن من خرج آمن ومن بقى بالمدينة آمن الا من ظلم وأثم ...

وبالإمعان فى نصوص العقد ، نجد أنه كعقد العقبة الكبرى ، استهدف تحقيق نفس الغايتين .

١ ـ التضامن الاجتماعى على هيئة أمة متحدة من المسلمين وغير المسلمين لمواجهة كل التحديات .

٢ ـ تحقيق مصالح المجتمع الإسلامى الناشىء ودرء المفاسد عنه .

والذى يلفت النظر فى هذين العقدين التاريخيين ، أنهما نصا فى صلبهما على

الواجب المالى المقرر على المواطنين - مسلمين وغير مسلمين - لمجابهة الإنفاق العام . فنص عقد العقبة على " النفقة فى العسر واليسر " ونص العقد مع اليهود على " أن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين ، وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم . "

وأخيرا نقف على العناصر المكونة للعقدين فنجد أن :

١ - الطرف الأول : فيهما هم الأنصار واليهود (المواطنون المؤسسون للدولة الإسلامية الأولى بالمدينة) .

٢ - الطرف الثانى : النبى - ص - رئيس الدولة الإسلامية الأولى .

٣ - موضوع العقد : تضامن المجتمع ماديا واجتماعيا من أجل تحقيق مصالحه فى حدود المشروعية الإسلامية العليا . وقد عبر العقدان عن التضامن المادى بكلمة " النفقة " وعن التضامن الاجتماعى باصطلاح " أمة من المؤمنين " .

ومن هذه العناصر يتبين لنا أخيرا أن المشروعية الضريبية فى الإسلام لها سندان :

السند الأول : سياسى وهو العقد .

والسند الثانى : اجتماعى وله جانبان : ١ - تضامن الأمة ٢ - رعاية مصالحها العامة . وهذه الأسانيد هى العناصر المكونة للمشروعية الضريبية فى الإسلام : العقد والتضامن والصالح العام . نحاول توضيح معالمها فى هذا الفصل بعون الله فى ثلاثة مباحث : تخصص الأول ، لتوضيح العلاقة بين المشروعية الضريبية ، والنظريات الضريبية . والثانى ، نشرح فيه أصول نظرية المنفعة والعقد المالى فى الفكر الإسلامى ، والثالث نستجلى فيه أصول نظرية سيادة الدولة والتضامن الاجتماعى فى الفكر الإسلامى .

المبحث الأول

بين المشروعية والنظرية فى الفقه المالى الاسلامى

يقول بعض علمائنا الأجلاء[٤] أن الفقهاء المسلمين لم يحاولوا صياغة نظرية عامة لتبرير حق السلطة فى فرض الضرائب . وربما كان هذا القول صحيحا إذا كنا بصدد البحث عن صياغة فنية لفظية للنظرية لا أكثر ولا أقل . لأننا سنعلم - بعد قليل - أن الفقهاء المسلمين وضعوا أيديهم على هذه النظريات وحددوا إطارها ، وإن كانوا لم يهتموا ببلورتها فى صياغة اصطلاحية وذلك لعدة أسباب أهمها :

أولا : أن البحث عن حق الدولة فى فرض الضرائب - وبخاصة فى النظم المذهبية الدينية - يعتبر مسألة تنبعث من الترف الذهنى ، وهى نوع من الجدل العقيم الذى نهى الله عنه بقوله : (ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير[م]) وزاد الرسول - ص - عليه تأكيدا فى حديث طويل جاء فيه :

" ذروا المراء لقلة خيره

" ذروا المراء فان نفعه قليل

" ذروا المراء فانه يورث الشك ويحبط العمل .

ثانيا : أن حق الدولة الإسلامية فى فرض الضرائب يختلف اختلافا بينا عن حق الدول ذات النظم الوضعية فى هذا الشأن من عدة جوانب :

١ - ففى النظام الإسلامى ، لا تقوم الدولة - ممثلة فى مؤسساتها وتنظيماتها السياسية - بإنشاء التكاليف المالية ، أو غيرها من التكاليف التى تعتبر دعامة من دعائم النظام . وإنما الذى يضع هذه التكاليف هو الله وحده ، لأنه صاحب الحاكمية المطلقة فى الإسلام ، وهو المشرع الأول لكل التكاليف الأساسية الواردة به .

٢ - وفى النظام الإسلامى ، يختلف مفهوم السلطة التشريعية اختلافا كاملا عن مفهوم السلطة التشريعية فى المجتمعات السياسية الحديثة . ففى النظام الاسلامى ، ليس من حق السلطة التشريعية - بعد النبى - ص - أن تضع قوانين منشئة لحق أو لواجب

جديد ، وإنما تختص فقط بالكشف عن التكاليف والحقوق الثابتة بالكتاب والسنة . أى تختص بمهمة الاستنباط والقياس - بواسطة الأدلة الشرعية المختلفة - لمعرفة الحدود المشروعة لهذه التكاليف وتلك الحقوق من مصدريها الأصليين : القرآن والحديث .

لهذين السببين نجد أنه لاخوف إذن ، من فرض هذه التكاليف ، وبالتالى فليس ثمة مايدعو الى البحث عن نظرية تحد من سلطة الدولة فى إنشائها أو تحديد نطاقها أوتعديله .

ثالثا : أن الحق المالى فى شريعة الإسلام ، يختلف عن الحقوق المالية فى الشرائع الوضعية ، ونلتمس ذلك عند مطالعتنا للقواعد التى وضعها علماء أصول الفقه . فهؤلاء يعرفون الفرائض المالية المقررة فى الإسلام - على اختلاف أنواعها - بأنها حقوق لله - تعالى - الذى أصدر أوامره باقتضائها جبرا عن المكلفين إذا لم يقوموا بأدائها اختيارا عن أنفسهم . كما حدد نطاقها ووسائل تقديرها وجبايتها . ومن العبث أن تنشأ مجادلات نظرية حول تبرير حق الله - جل شأنه - فى فرض الضرائب ، كتلك النظريات التى ظهرت فى المجتمعات ذات النظم الوضعية ، لأن هذه النظريات نشأت - فى الأصل - لمقاومة السلطات السياسية ، والحد من شططها فى ابتزاز أموال الناس . وإذا كان الإنسان ظلوما جهولا ، فإن الله حكيم عليم لا يتصور منه ظلم أو جور . وفى ذلك يقول الحق عن ذاته :

- (وما أنا بظلام للعبيد) (٦)
- (وما الله يريد ظلما للعباد) (٧)
- (إن الله لا يظلم مثقال ذرة) (٨)
- (إن الله لا يظلم الناس شيئا ولكن أكثر الناس أنفسهم يظلمون) (٩)

رابعا : أن المفهوم العلمى لكلمة " نظرية " يعنى احتمال صحة علاقة قائمة بين الأشياء دون أن يرقى هذا الاحتمال إلى حقيقة علمية ثابتة ثبوتا يقينيا . فهى مجرد افتراض جدلى قابل للصحة أو للخطأ ، للإثبات او للانكار . ولكن ، عندما تتحقق صحة النظرية ، بكل طرق البحث العلمى المعروفة لنا ، ويشهد بصحتها جميع الأطراف ، وتنطبق انطباقا كليا مع الحقائق العلمية الأخرى ، تتحول النظرية الفرضية إلى قانون علمى ثابت .

ومن هنا نرى أن صياغة القانون الإلهى ، الثابت ثبوتا يقينيا لا مطعن عليه ، يعنى الهبوط به من درجة الكمال المطلق إلى درجة الكمال النسبى ، وهو ما يتنافى مع أصل من أصول الدين الذى يقضى بالتسليم المطلق بكل أحكام الله وصحة كل ما يصدر عن الجلالة من قوانين وتوجيهات .

خامسا : أن النظريات التى تمخض عنها الفكر الانسانى فى مجال العلوم الاجتماعية ، تقف دائما كتصوير خيالى افتراضى مسبق لما يجب أن تكون عليه العلاقات المتشابكة بين مختلف جوانب المجتمع ، وعلى المجتمع بعد ذلك أن يلتزم بهذا التصور المثالى عند التطبيق . ولكن عند ممارسة المجتمع للتطبيق ، يتبين له شطط هذا التصور أو قصوره فى بعض جوانب النظرية ، فيضطر إلى اجراء مواءمة مستمرة بين النظرية والتطبيق ، ونتيجة لهذه المواءمة تتنازل النظرية ـ بمرور الزمن ـ عن بعض تصوراتها ، كما يتنازل التطبيق عن بعض نظمه ، وفى جميع الحالات لا تحدث مواءمة كاملة بين النظرية والتطبيق ومع ذلك تظل النظرية هى مصدر الوحى والإلهام لكل قوانين المجتمع ونظمه ، حتى يتولد عن الفكر الإنسانى نظرية أخرى تطرد النظرية الأولى وتحل محلها سواء تم ذلك بأسلوب سلمى أو دموى ، وما حدث للنظرية الأولى تتعرض له النظرية الوليدة وهكذا تسبب النظريات الاجتماعية فى توجيه مجتمعاتها لبناء نظمها على رمال متحركة .

أما فى الإسلام فالأمر يختلف تماما . لأن تصور غايات المجتمع ونظمه ليست نابعة من خيال الناس ، وانما هى محددة من قبل الخالق ـ جل شأنه ـ بما يتناسب والفطرة البشرية ثم هى ـ فى ذات الوقت ـ مزودة بوسائل الوصول اليها ، أى بالنظم والتشريعات الكفيلة بتحقيقها . ومن هنا يحدث التطابق التام بين المشروعية العليا والشريعة ، أى بين الهدف الأسمى والنظام ككل . وفى إطار هذه الدائرة ، يحدث تطابق مماثل بين المشروعيات الفرعية والنظم المقابلة لها كالمشروعية الضريبية والنظام الضريبى .

ولذا نفضل اصطلاح " المشروعية الضريبية " عن اصطلاح " النظرية الضريبية " . ولما كان الغزو الفكرى الأجنبى قد حاصر عقول جيلنا المثقف بنظرياته الوافدة من الشرق والغرب ، رأيناه يتساءل عن نظريته الاسلامية كدرع أمان ضد هذا الغزو المتسلط ، ومن هنا نرى أنه لابأس من تنظير المشروعية الضريبية . والمسألة لا تعدو أن تكون المشروعية الضريبية فى ثوب

الاصطلاحات العلمية العصرية لا أكثر ولا أقل .

ومع ذلك ، وشيء بسيط من البحث والدرس ، نجد أن الفقه الاسلامى ــ سواء الفقه العام أو الفقه المالى المتخصص ــ لم يفته أن يشير إلى هذه النظريات ، بل استطاع ــ كما سبق القول ــ أن يضع يده عليها بكل أبعادها . ومن هنا يمكن القول ــ بكل ثقة ــ أن مفتاح هذه النظريات ، وجده علماء الاجتماع والفلاسفة والماليون فى الفقه الإسلامى ، ونقله المستشرقون عنهم لعلمائهم ليصنعوا منه شعارات وستائر وواجهات أكثر تزينا ولمعانا . ولا بأس ، فقد أدت هذه النظريات دورا هاما فى تقييد النظم المالية الوضعية ، لأنها كانت بمثابة الأزمة فى يد الفارس لكبح جماح السلطة الطائشة .

وللبرهنة على ذلك ، نبسط الأمر فى مبحثين : نعرض فى المبحث التالى الأصول الإسلامية لنظرية المنفعة ، والذى يليه نعرض فيه الأصول الاسلامية لنظرية التضامن الاجتماعى وسلطة الدولة .

المبحث الثانـــــى

أصول نظرية المنفعة والعقد المالى فى الفقه الاسلامى

يقول البعض : " أن الاسلام لم يكن بحاجة للتصور الذى لجأت إليه نظرية المنفعـــة على أساس العقد ، وافتراضه وجود عقد فى صورة من الصور (١٠) .

والواقع أن نظرية العقد المالى تجد أساسها فى الفقه المالى الإسلامى قبل ظهورها فى الفكر الحديث بما يقرب من عشرة قرون . وتتحدد النظرية فى الفقه الإسلامى بثلاثة عقود هى : عقد الإمامة ، وعقد الذمة ، وعقد الأمان . الأول يعطى التبرير الشرعى للمـــوارد المالية المقررة على جميع المكلفين ، مواطنين ومستوطنين ، مسلمين وغير مسلمين . والثانـــى يعطى التبرير الشرعى للضرائب المقررة على المواطنين غير المسلمين . والثالث يعطى التبرير الشرعى للضرائب على المستوطنيين ذوى الاقامة غير الدائمة بالديار الاسلامية . نستعرضها بايجاز علـــى النحو التالى :

اولا : نظرية عقد الامامــــة

هذه النظرية ليست وليدة خيال الفقهاء المسلمين ، ولكنها تكييف فقهى لعقد العقبة ، ووليدة القياس عليه ، أى أنها استنباط مباشر من السنة النبوية الشريفة وتأويل سياسى لها ، وقد تحدثوا عنها قبل أن يتحدث فلاسفة القرن السابع عشر والثامن عشر عن نظرية " العقـــد الاجتماعى " بعدة قرون . ويقرر علماء الفقه الاسلامى ــ بعد بحوث مستفيضة ، أن الإمامـــة تعتبر عقدا . وفى هذا يقول الدكتور ضياء الدين الريس : " أجمع مجتهدو الفـــرق الإسلامية كلها ــ ماعدا الشيعة ــ على أن طريق ثبوت الإمامة هو " الاختيار والاتفاق " ــ لا " النص والتعيين " ــ وقد صاغ الفقهاء ذلك فقالوا : أن الامامة عقد . وبحث الدكتـــور عبد الرازق السنهورى فى كتابه الخلافة (باللغة الفرنسية) طبيعة عقد الإمامة كما عرضهـــا علماء الشريعة ، فقال عنه أنه عقد حقيقى بين الإمام والأمة مستوفى لجميع الشروط القانونيـــة مبنى على الرضا ، والغرض منه أن يكون المصدر الذى يستمد الإمام منه سلطته . كما أشـــار إلى ادراك مفكرى الإسلام من أن الحاكم ــ او الرئيس ــ يتولى سلطانه من الأمة نائبا عنهـــا

نتيجة لتعاقد حر بينهما ، وبذلك تكون الأمة مصدر السلطات (١١) .

وقبل ذلك قال الماوردى (١٢) : " الإمامة موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا . وعقدها لمن يقوم بها فى الأمة واجب بالاجماع " وقال فى موضع آخر " عقد مراضاة لا يداخله إكراه ولا إجبار (١٣) وقال " ولو تفرد بأمور الخلافة أحد الناس ذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين الى أن إمامته لا تنعقد إلا بالرضا والاختيار ، لكن يلزم أهل الاختيار عقد الإمامة له ، فان اتفقوا أتموا ، لان الامامة عقد لا يتم إلا بعاقد " (١٤) وعدد الواجبات المنوطة بالامام ومنها : " جباية الفىء والخراج والصدقات على ما أوجبه الشرع نصا واجتهادا من غير خوف ولا عسف " وذلك فى نظير واجب مقابل على الأمة وهو " الطاعة والنصرة " للامام مالم تتغير حاله . (١٥)

وقال ابن حزم فى المحلى : الإمام إنما جعل ليقيم للناس الصلاة ، ويأخذ صدقاتهم ، ويقيم حدودهم ، ويمضى أحكامهم ، ويجاهد عدوهم وكل هذه عقود " (١٦)

وهذا الذى قاله فقهاء المسلمين لا تخرج عنه نظرية روسو الفرنسى . اهتدى اليهما فقهاؤنا وبسطوا القول فيها . وكان كل فرد من الرعية يعرف أن الحاكم وكيل عنه ، لا يجوز له التصرف إلا فى حدود ما وكل فيه بل وصل الأمر الى أن خاطبه بعضهم بقوله " السلام عليكم أيها الأجير " (١٧)

واذا كان روسو يعتبر فى نظر الأوربيين أبا للديموقراطية الحديثة ، وكتابه "العقد الاجتماعى" يعتبر انجيل الثورة الفرنسية ، فان فقهاء المسلمين قد وصلوا لنظرية العقد وعرفوها قبله بمئات السنين . واذا كان روسو وهوبز ولوك ومن جرى مجراهم قد أقاموا النظرية على فرض خيالى لم يثبت وجوده ، فان فقهاءنا حين تكلموا عن نظرية العقد تكلموا عن نظرية لها ماض تاريخى ثابت من السنة النبوية ومن تاريخ الأمة الإسلامية منذ عهدها الذهبى فى زمن الخلفاء الراشدين (١٨) .

والنص فى عقد البيعة الكبرى على النفقة فى العسر واليسر ، والنص فى عقد الامامة على التزام الإمام بجباية الفىء والخراج والصدقات وما جرى مجراها هو مفتاح نظرية العقد المالى فى النظم الديمقراطية المعاصرة مع فوارق جوهرية سنأتى عليها بعد قليل .

ثانيا : نظرية عقـــد الذمـــة

وتقسم هذه النظرية رعية الدولة الاسلامية (غير المسلمين) الى قسمين :

(القسم الاول) المعاهدون : أى الذين يتعهدون بالطاعة والخضوع للدولة الإسلاميـة من غير حرب ـ أو فى اثناء الحرب ـ ويعقدون معها شروطا معلومة . وهؤلاء يقضـــى القانون الإسلامى فى أمرهم أن يعاملوا بحسب ماعقد منهم من شروط الصلح .(١٩)

وقد أصدر النبى ـ ص ـ العديد من العقود والوثائق السياسية التى أبرمت فـى عهده ومثلها أصدره الخلفاء الراشدون ، والتى تضمنت الالتزامات المالية والضريبية المقررة علـى البلاد المفتوحة صلحا ـ كلها تسجل النظرية التعاقدية التى تبرر مايؤخذ منهم (بحسب مايعقد معهم من صلح) بشروط :

أولها : أن يكون مايؤخذ منهم فى حدود الطاقة

ثانيها : أن يكون بطيب نفس .

الثالث : أن لا يتضمن العقد شرطا مخالفا لنص فى الكتاب والسنة أو يرد اليهما .

والشرط الأول غالبا ماكانت تنص عليه عقود الصلح صراحة . فاذا أرادوا أن يحددوا هـــم بأنفسهم المقدرة التكليفية لهم خشية الزيادة عليهم ، حددوا ذلك فى العقد ، وهم الذين يملون شرط العقد تطبيقا لقوله تعالى (وليملل الذى عليه الحق) وبذلك يتحقق الشرط الثانى .(٢٠)

(القسم الثانى) سكان البلاد المفتوحة عنوة : وهؤلاء إذا قبلوا الانتماء إلى الدولة الاسلامية أعطوا الأمان بشرط الجزية ، فاذا قبلوا الجزية ثبت عقد الذمة ثبوتا أبديا ، لأن قبـــول الجزية تثبت معه عصمة الأنفس والأموال . أى أنه ليس لهم أن ينقضوه بعد عقده ، ويعين مقدار الجزية بحسب ثرائهم ودخولهم ودرجة يسارهم . ولكن أهل الذمة لهم الخيار أن يلتزمـــوه ماشاءوا أو أن ينقضوه متى أرادوا . وفى ذلك يقول صاحب بدائع الصنائع : " وأما ثبوت العقد فهو لازم فى حقنا ، لا يملك المسلمون نقضه بحال من الأحوال ، وأما فى حقهـــم فهو غير لازم " . والذمى مهما ارتكب من الجرائم ـ حتى ولو امتنع عن دفع الجزية ـ لا يعتبر خارجا على الدولة ، وبالتالى لا يخرج من عقد الذمة إلا فى حالتين : أولهما أن يغـادر

دار الاسلام إلى دار الحرب ، والاخر أن يخرج على الدولة الإسلامية علنا ويبث الفتنـــة في البلاد .(٢١)

ثالثا : نظرية عقد الأمـــان

هذا من حيث التكييف القانوني للعلاقة القائمة بين المواطنين والدولة . أما المستوطنون وهم الذين يطلق عليهم الفقه الإسلامي اسم " المستأمنين " فيستوعبهم عقد سياسي ثالـــث هو ما أطلق عليه الفقهاء اسم " عقد الأمان " .

والمستأمنون هم الأجانب غير المسلمين الذين يدخلون الديار الإسلامية على غير نيـــة الاستيطان المستمر أو الإقامة الدائمة ، ولكنهم يقيمون بعض الوقت إما بقصد الاتجـــار أو السياحة أو لقضاء بعض الحوائج أو رسلا لدولهم كالممثلين السياسيين والتجاريين وغيرهـم . وهؤلاء بمجرد منحهم تراخيص الإقامة يخضعون لعقد الأمان ، الذي سمي كذلك لأنه يمنحه الأمان على نفسه وماله ودينه وأفراد أسرته المصاحبين له مدة إقامته بالديار الإسلامية ، فـي مقابل أدائه الضريبة عما يحوز من أموال أو عروض للتجارة تبلغ النصاب (٢٢) .

والنظريات الثلاث التي عرضناها وهي : نظرية عقد الامامة ، ونظرية عقد الذمـــة ، ونظرية عقد الامان ، لتبرير أعمال السيادة ومنها فرض الضرائب ، ليست الا بعض أشكـــال النظامية في مجتمع مذهبي ديني ، وهو المجتمع الاسلامي . تلك النظامية التي تحول كـــل العلاقات الاجتماعية القائمة بين الأفراد بعضهم ببعض ، وبين الأفراد والدولة ، وبين الدولة وغيرها من الدول ، إلى علاقات تعاقدية تنسجم كل علاقة منها مع الأخرى في نسق رائـــع لا تضارب فيه ولا نشاز . فالأفراد في علاقاتهم يتقيدون بالعقود الإسلامية ، وكل علاقة قائمة بذاتها لها عقدها الشكلي المشروع ، سواء كانت علاقة مدنية أو تجارية أو إدارية أو ماليـــة من أي نوع . وحرية الفرد في الإلتزام بهذه العقود ، تكاد تكون قاصرة على الانضمـــام للعقد الذي ما يتغياه من مقصد . فإذا اختار عقدا معينا بذاته فانه يدخل في نظامـــه المتكامل ، ولا تجد إرادته سبيلا للتسلط او الاشتراط إلا في أضيق الحدود ، كاختـــلاف الثمن في عقد البيع أو الأجرة في عقد الإيجار ، أو الجزية في عقد الذمة وهكذا . ودخـــول الفرد في الإسلام يدخله في عقد الإمامة مع الأمة ، والتحاق غير المسلم بدار الاســلام – مع

بقائه على دينه – يدخله فى عقد الذمة ، ودخول الأجنبى إلى الديار الاسلامية يدخلـــه فى عقد الأمان . وبيعة الإسلام الأولى لاجدادنا – كما يقول الدكتور مصطفى كمال وصفى – جعلتنا إلى اليوم بحمد الله مسلمين . وعهد الذمة الأول سرى إلى أبناء أهل الذمة لا يتقادم ولا يزول. (٢٣) وكل من يدخل فى عقد نظامى من هذه العقود يترتب عليه التزامات وتكاليف ، فالمسلمون يلتزمون باداء الفرائض المالية على اختلاف ألوانها ، وأهل الذمة يلتزمون بأداء ما يفرض عليهم من ضرائب فى حدود الطاقة وطيب النفس كما يترتب عليه أيضا التمتع بالمزايا المقررة بهذه العقود : كعصمة الدم والمال والنفس والذرية والدين ، والاستحقاق فـــى الصدقات والفئ والغنائم ، والانتفاع بالخدمات التى تؤديها المرافق العامة .

ونظام الذمة فى الإسلام ، يشبه نظام الحماية العادية فى القوانين الدولية الحديثة . إذ يعرفونها بأنها اتفاق دولتين من العائلة الدولية على أن تضع أحداها نفسها تحـــت حماية الأخرى ، فتتولى الدفاع عنها ورعاية مصالحها والاشتراك فى تصريف شئونها الخارجية . ومع أنهم لا ينصون فى هذه الحماية على التزامات مالية ، فان الواقع أن الدولة الحاميـــة ، تحصل من الدولة المحمية ، على امتيازات مادية تتجاوز حد الاعتدال . وإذا كان من الشروط الأساسية فى عقد الذمة الإسلامية ، أن لا يعين أهلها عدو المسلمين ، وكان أخذ الرهـــن على الوفاء بالشروط مشروعا فى الإسلام ، لم نخطئ الصواب إذا ذهبنا إلى مشروعية الاشـــراف على السياسة الخارجية للدولة التى تتمتع بنظام الذمة الإسلامى .. (٢٤)

هذا من حيث الأساس السياسى الذى قامت عليه فرضية الضرائب فى الإسلام . أما مـــن حيث الأساس الاجتماعى ، فإن مشروعية الضرائب تقوم على أساسين كما سبق أن ذكرنا ، وهما : التضامن الاجتماعى ، ورعاية الصالح العام . ونكتفى فى هذا المبحث بعرض نظرية رعايـــة الصالح العام وهى ما يطلق عليها فى الاسلام " المصالح المرسلة " لأن فى هذا القدر كفاية لتغطية ما يقابل نظرية " العقد المالى والمنفعة " فى الفقه الاسلامى .

وتعنى المصالح المرسلة فى الفكر الاسلامى ، حفظ الأصول الخمسة للمجتمع – كما سبق أن ذكرنا – فى ضروراته وحاجياته وتحسيناته ، بشرط أن تكون أدنى التحسينات لازمة لأعلـــى الضرورات ، دون شح أو تقتير من جهة ، ودون ترف أو تبذير من جهة أخرى .

ونظرية المصالح المرسلة يقابلها فى فقه القانون المعاصر نظرية " التعسف فى استعمال الحق " إذ قيد الفقه الاسلامى استعمال الحق بالمصالح المشروعة . ويدخل ضمن ذلك ، التعسف فى فرض الضرائب وجبايتها . وإلى زمن قريب كان الفقهاء الألمان – استنادا الى أن الفقه الالمانى أيضا ذو نزعة موضوعية – يتيهون عجبا على غيرهم بمدعاة خلقهم لنظرية التعسف فى استعمال الحق ، وادخالها فى تشريعهم المدنى سنة ١٧٨٧م ، وعند ما ثبت أن الفقه الإسلامى مصدر هذه النظرية ، أقروا بضرورة التنازل عن المجد الذى يسندوه لأنفسهم دون ما حق ، وان يعترفوا بالفضل لأهله ، وهم فقهاء الشريعة الإسلامية ، الذين عرفوا هذه النظرية ، واقاموا دعائمها ، وافاضوا فى الكلام عنها قبل فقهاء الألمان بعشرة قرون . (٢٥)

واستنادا الى نظرية المصالح المرسلة ، أيد الكثير من علماء المسلمين ، إمكان فرض ضرائب جديدة ، أو زيادة مقررات الضرائب الثابت فرضها فى الصدر الأول للاسلام ، بشرط عدم الخروج على المبادىء الضريبية العامة . وفى ذلك يقول الشاطبى : "إنا إذا قررنا إماما مطاعا ، مفتقرا إلى تكثير الجنود لسد حاجة الثغور وحماية الملك المتسع الأقطار ، وخلا بيت المال ، وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم ، فللإمام إذا كان عدلا ، أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيا لهم فى الحال ، إلى أن يظهر مال فى بيت المال . ثم إليه النظر فى توظيف ذلك على الغلات والثمار وغير ذلك . وإنما لم ينقل مثل هذا عن الأولين لاتساع بيت المال فى زمانهم . بخلاف زماننا ، فان القضية فيها أحرى ، ووجه المصلحة هنا ظاهر . فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك بطلت شوكة الامام . فالذين يحذرون من الدواعى لو تنقطع عنهم الشوكة يستحقرون بالاضافة إليها أموالهم كلها ، فضلا عن اليسير منها ، فاذا عورض هذا الضرر العظيم بالضرر اللاحق بهم بأخذ البعض من أموالهم ، فلا يتساوى فى ترجيح الثانى عن الأول ، وهو ما يفهم من مقصود الشرع قبل النظر فى الشواهد . "

ويقول الغزالى : إذا خلت الأيدى من الأموال ، ولم يكن من مال المصالح ما يفى بخراجات العسكر ، وضعف من ذلك دخول العدو بلاد الإسلام ، أو ثوران الفتنة من قبل أهل الشر ، جاز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند . لأنا نعلم أنا إذا تعارض شران أو ضرران دفع أشد الضررين وأعظم الشرين . وما يؤديه كل واحد منهم قليل بالإضافة

الى مايخاطر به من نفسه وماله لو خلت شوكة الإسلام من ذوى شوكة يحفظ نظام الأمور ، ويقطع مادة الضرر ." (٢٦)

ويناقش العلامة أبو الأعلى المودودى (٢٧) أولئك الذين ينكرون على الحكومات الإسلامية حق فرض ضرائب أخرى خلاف الزكاة والجزية والخراج والعشور بقوله : " من الخطأ القول : أنه لا يجوز فى الإسلام أن تفرض ضريبة لسد نفقات الحكومة ... لأن حاجات الحكومة ماهى إلا حاجات الجمهور أنفسهم ، فكلما يطالبون به الحكومة من واجبهم أن يكتتبوا لها من الأموال ماتحقق به مطالبهم ،فكما أنه يكتتب بالمال لمختلف الشئون الاجتماعية ، فكذلك يجب على الناس أن يكتتبوا بالمال ويمكنوا الحكومة من القيام بكل ماهم فى حاجة اليه ، وما الضريبة فى الواقع إلا مال يكتتبه الناس لصالحهم . (٢٨)

أما الضرائب التى قد ذُمت ذماً شديداً فى كتبنا الفقهية القديمة فما كانت من نوع ضرائب اليوم ، وبينهما فرق أساسى مهم ، فما كانت الضريبة فى ذلك الزمان بمثابة مال الاكتتاب يجمعه الناس لمصلحة أنفسهم ، وإنما كانت مال الغرامة تأخذه الحكومات الملكية من الناس ، وتصرفه على حسب مرضاة الملوك ، وما كان على هذه الحكومات شىء من التبعة إذا لم تنفق هذا المال على الجمهور ، ولمصلحة الناس أنفسهم ، ولا كانت مسئولة عنه أمام أحد ، ومن أجل ذلك قد شدد الإسلام فى تحريم هذه الضرائب ، أما الآن وقد تغيرت حقيقة الضريبة فقد تغير حكمها أيضا "

وتعريف أبو الأعلى المودودى للضريبة على أنها " مال يكتتبه الناس لصالحهم " يشير إلى أن الضريبة تستند فى فرضيتها إلى عاملين اجتماعيين هما : التضامن والمصلحة .

وقد أجمع على ذلك الفقه المالى الحديث ، مستدلين على رأيهم باستخدام أدوات القياس التى قدمتها نظرية المصالح المرسلة . فاذا تعرضت البلاد الإسلامية لضرر من أى نوع ، كما لو أصيبت بضائقة اقتصادية ، أو تعرضت لاعتداء خارجى أو فساد داخلى ،وكانت الحكومة إسلامية رشيدة ، فعليها أن تعمل على إزالة الضرر طبقا لقواعد القياس : الضرر يزال ، والضرر يزال بمثله (أى يفرض الضرائب على الأفراد) والضرر يدفع بقدر الإمكان (أى بقدر ماتسمح به طاقة الممولين) وبذلك : يدفع الضرر الأشد بالضرر الأخف ، ويدفع الضرر العام بالضرر الخاص ، ذلك لأن درء المفاسد أولى من جلب المصالح . وبالمثل يجوز فرض الضرائب

فى حالة رغبة الدولة فى زيادة معدلات التنمية ، أو إنشاء المرافق العامة أو تحسينهـــا ، أو الأخذ بالتقدم العلمى والتكنولوجى فى مختلف المجالات لمواجهة تطور العصر . وتقدم لنا نظرية المصالح المرسلة فى هذا المجال عددا من أدوات القياس منها : " مالا يـــتم الواجب الا به فهو واجب " ، لأن " المشقة تجلب التيسير" ، "الغنم بالغرم" ولأنه " لا ينكــر تغيير الاحكام بتغيير الزمان " وبشرط أن " تقدر الضرورات بقدرها " .

وتطبيقا لنظرية المصالح المرسلة فرضت السعوديه ضريبة الجهاد عام ١٩٧٠ ولما تعدلت أسعار البترول فى عام ١٩٧١ زالت حاجة الدولة الى حصيلة هذه الضريبة ألغتها سنة ١٩٧١ . ولو أن الدول راعت هذه القاعدة لما ضاق الممولون ذرعا بالضرائب فى معظم البلدان . (٢٩)

وأخيرا ، فان نظرية العقد المالى فى الإسلام تختلف عن النظرية المقابلة لها فى كتابات الفلاسفة الغربيين خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلادى من عدة وجوه :

(الوجه الاول) أن نظرية العقد المالى فى الإسلام تقوم على أساس نظامى شكلـــى ، وبمعنى آخر أنها تقوم على أساس فعلى حقيقى ، وليس على أساس افتراضى خيالى . وأنها فى ذات الوقت أوسع نطاقا واكثر شمولا من النظرية الغربيية ، ذلك لأن النظرية الإسلامية تفسر كل أعمال السيادة سواء كانت سياسية أو اقتصادية او مدنية أو تجارية أو مالية ، ويدخل ضمــن هذه الاعمال مسألة فرض الضرائب .

(الوجه الثانى) أنه لامجال فى الإسلام لنظرية عقد بيع الخدمات أى "الضريبة مقابـــل المنفعة" ومع ذلك فقد وجدنا بعض الفقهاء يصوغون بعض الاصطلاحات التى استوحى منهـــا العلماء الغربيون نظريتهم نذكر منها على سبيل المثال :

١ - قولهم أن " الخراج والعشر مؤونة الارض " ويقصدون بمئونة الشىء " مابه بقاؤه " وبقاء الأرض بأيدى ملاكها يستغلونها وينتفعوا بها موقوف على جهود عظيمة تقوم بها هيئات شتى ، فالجيش وظيفته دفع العدوان على أرض الوطن ومنع العدو من الاستيلاء عليها ، وفى ذلك بقاؤها على ملك أربابها وصلاحيتها للزراعة . والاستثمار مرهون بشق الأنهار وتعبيد الطرق وبناء الجسور ، ثم هم لا ينتفعون بما تخرجه إذا لم تعين الدولة مـــن يأخذ على أيدى المعتدين بحفظ الأمن وصون النظام . وبما أن هذه الهيئات مستمرة لمنفعة أرباب الأملاك وجب أن تكون كفايتهم ونفعهم من غلات الأرض وخراجها . (٣٠)

٢ ـ قولهم أن "الضريبة مقابل النفع" . ويستدلون على ذلك من المعنى اللغوى لكلمة ضريبة . فقد ورد فى لسان العرب أن فى مادة الضريبة معنى تبادل النفع والتعاون . ومن هنا جاءت " المضاربة " ، وهى أن تعطى انسانا من مالك ما يتجر فيه على أن يكون الربح بينكما أو أن يكون له سهم معلوم من الربح ، وكأنه مأخوذ من الضرب فى الأرض لطلب الرزق كقوله تعالى (وآخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله) وفى حديث الزهرى (لا تصلح مضاربة من طعمة حرام) . (٣١)

وهذا المعنى، وهو تبادل النفع والتعاون ملحوظ فى الضريبة ، بل هو عمادها وأساسها عند استقامة الامور واعتدال الأوضاع ، لأن الضريبة تجبى من جهة لترد ها إلى دافعيها منافع وخدمات مباشرة أو غير مباشرة من جهة أخرى . (٣٢)

بل أن فقهاء الحنابلة ناقشوا مسألة الضريبة مقابل النفع عند تعرضهم للضريبة على المساكن وأراضى البناء (أى الضريبة على العقارات المبنية) وعند الحنابلة أن الارض إذا أخذت للزرع ثم بنى عليها ، فالخراج واجب عليها ، لان الخراج بما انتفع لا بما أخذ له . وقالوا إذا بنى فى أرض الخراج أبنية ودورا وحوانيتا ، كان خراج الارض مستحقا ، لأن لرب الارض أن ينتفع بها كيف شاء ، وأن خراج الأرض لا يقف على الزرع والغرس . وعلى هذا الرأى الشافعية ايضا (٣٣)

وبالمثل ناقش فقهاء المالكية هذه المسألة عند الحديث عن العشور . واختلفوا حولها ، حيث رأى البعض أن العشور واجبة على الأجنبى لو تنقل بين أقطار الديار الإسلامية بأمواله وعروضه حتى ولو لم يقم بالبيع أو الشراء أو لم يحقق ربحا ، والآخرون رأوا أنه لا تجب عليه العشور فى هذه الحالة لأنه لم ينتفع من دخوله البلاد ، لأن الأخذ منه فى نظير النفع لا فى دخول البلاد (٣٤) وينتصر علماؤنا المحدثون للرأى الأول (٣٥) وهو رأى يتمشى مع روح الإسلام ، لأن المشروعية الضريبية لا تدور فى فلك المنفعة وجودا وعدما ، وإنما هى محكومة بالمصالح المرسلة كما سبق أن أوضحنا . ويفصل الحق تبارك وتعالى فى هذه القضية بآيتين من القرآن الكريم الآية الاولى تقول : (قالوا ياذا القرنين إن يأجوج ومأجوج مفسدون فى الأرض فهل تجعل لنا خرجا على أن تجعل بيننا وبينهم سدا (٣٥) والاية الثانية تقول : (أم تسألهم خرجا فخراج ربك خير ، وهو خير الرازقين) (٣٦) والخراج والخرج فى اللغة

وعند المفسرين بمعنى واحد ، فهو الضريبة أو الجعل أو الاتاوة أو الجزية أو مال الفيء أو الاجرة (٣٧) والنص الاول يشير الى ان مشروعية الضريبة هو توجيهها للانفاق العام أى لتأدية خدمات عامة لصالح الجماعة كالسد ونفقات الدفاع ، والنص الثانى يرفض أن توجه الضريبة لمصلحة أفراد حتى ولو كانت مكافأة للنبى ـ ص ـ على تأدية رسالته ، ومعنى ذلك أنه يرفض أن تكون المشروعية الضريبية أجرة لخدمة او ثمنا لسلعة .

٣ ـ قولهم أن " الجباية بالحماية ، وعلى قدر الحماية تكون الجباية " ويشرح فقهاء الحنفية هذا الاصطلاح عند تعرضهم لمبررات فرض العشور ، فيقول السرخسى : " اذا أخرج المسلم مال التجارة الى المفاوز احتاج إلى حماية الإمام فوجب له حق اخذ العشور لاجل الحماية ، وكذلك الذمى بل اكثر لان طمع اللصوص فى أموال أهل الذمة اكثر وأبين " (٣٨) ولذا يجب أن يكون ولى الأمر ومن ينصبه على العشور قادرا على الحماية من اللصوص والقطاع لأن الجباية بالحماية " (٣٩)

(الوجه الثالث) أنه لامجال فى الاسلام لنظرية عقد الشركة . لان هذه النظرية تقوم على أساس مادى بحت ، وينظر إليها من حيث ماتؤديه من خدمات مادية فقط . فى حين أن الدولة فى النظام الإسلامى تقوم على أساس روحى ومادى معا . فهى بجانب ماتؤديه من خدمات مادية ، تؤدى خدمات معنوية وإنسانية لاحدود لها .

وعلى الرغم من ذلك ، فإننا نجد مفتاح النظرية عند فيلسوف العرب والمسلمين العلامة عبدالرحمن بن خلدون . ولكنه كعادة العلماء المسلمين يبنى نظريته على أساس عملى إنسانى لا على أساس افتراضى مادى .

ويعرض لنا الدكتور ابراهيم الضحاوى (٤٠) نظرية ابن خلدون على النحو التالى :

يقول ابن خلدون : الدولة " سوق منتجة " بل هى " السوق الأعظم " " أم الاسوق كلها " ومادتها فى " الدخل والخرج " ، فان كسدت وقلت مصارفها ، فأجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثل ذلك ، أو اشد منه . ويقول : والدولة سوق للعالم ، فالبضائع كلها موجودة فى السوق وماقرب منه . وإذا بعدت عن السوق افتقدت البضائع جملة . ويقول فى موضع ثالث : إن معنى التجارة تنمية المال .

ويعلق الدكتور الطحاوى على ذلك فيقول : " ومن ثم فالتجارة عنده منتجة ، وبالتالى فاذا كان للدولة سوقا ، وكانت السوق هى التعبير الأكبر عن التجارة ، وكانت التجـــارة منتجة ، فان النتيجة النهائية هى أن الدولة سوق منتجة .

وهذا الذى وصل إليه ابن خلدون منذ عصره ، يعتبر الآن من مفاخر علم الاقتصـاد ، فهو عندما يقرر أن الدولة ــ عندما تأخذ الضرائب من الأفراد ــ إنما تأخذ حقها من ثرواتهم نظير إنتاجها بالنسبة لهذه الثروات ، بشتى ألوان الحماية . ومن ثم فهى إذ تحمى الأرض ، والعمل ، والتنظيم ، ورأس المال ، ثم تأخذ من كل هذه العناصر الأربعة للانتاج ضريبة فى مقابل ذلك ، إنما تحصل على مكافأتها عن إنتاج كل من هذه العناصر .

وعلى هذا ، فإذا كانت الأرض يقابلها الريع ورأس المال يقابله الفائدة ، والعمل يقابله الأجر ، والتنظيم يقابله الربح ، فإن الحماية التى تؤديها الدولة لكل من هذه العناصر الأربعة تقابلها الضرائب التى تجبيها من كل منها "

ومن هنا نرى الفرق واضحا بين نظرية ابن خلدون والنظرية الغربية ، فإن ابن خلدون يصور الدولة على أنها " سوق منتجة كبرى " وليست " شركة أو نقابة إنتاج كبرى " ، وبذلك تصبح الضرائب فى نظره بمثابة " مكافأة حماية وإنتاج " وليس مجرد " مساهمة فى رأس مـال الشركة " ، وأن الدولة تحصل على تلك المكافأة ، ليس لمجرد تنمية ثروات المنتجين فقــط ، ولكن لحمايتها ايضا ، ونرى أنه يمهد بذلك أيضا إلى نظرية عقد الحماية ، أو عقد التأمـين العام ، وبتعبير آخر الى نظرية التضامن الاجتماعى .

(الوجه الرابع) لم يكن لنظرية " عقد التأمين " فيما مضى مجال لتبرير المشروعيـــة الضريبية فى الإسلام ، لأنه من العقود المستحدثة التى لم يكن لها نظير فى صدر الدولـــة الإسلامية ، والتى مازال البحث جاريا حولها من حيث الإجازة أو عدم الإجازة من الناحيـــة الشرعية ، لما فيه من شبهة الغرر ، والجهالة ، والغبن ، والربا ، وتحدى القدر . وإن كان الرأى يتجه الى إجازته لعدم مخالفته لنص فى الكتاب والسنة ، ولعدم مغايرته للشـــرع الحنيف ، بل ربما كان ــ فى الأغلب ــ محققا لتلك المقاصد (٤١)

ولما لم يكن من المعقول تبرير عمل مشروع بالكتاب والسنة وغيرها من الأدلة الشرعيـــة ، بعمل لم تتأكد مشروعيته بعد ، لم يتجه الفكر المالى الإسلامى الحديث إلى إجراء هـــذه

المقارنة . وإن كانت معالم هذه النظرية تبدو واضحة من خلال المبررات التى عرضها الفقهاء القدامى لفرضية مجموعة ضرائب الجزاء العام، سواء كانت ضرائب عقارية او شخصية ، وسيتأكد لنا ذلك فى الفصل الثالث ، عند عرض النظريات التى قدمت لتبرير هذه الضرائب أو تلك .

كما أن نظرية عقد التأمين ، نشأت فى الفكر المالى الحديث ، لتبرير الضريبة بصفتها عقد عام على أساس قياسها بعقد خاص هو عقد التأمين الذى يصادف قبولا عاما فى الدول الرأسمالية انطلاقا من الفكر المادى الفردى الحر .

أما فى الاسلام ، فلا يجوز لنا قياس عقد عام على عقد خاص ، إنما الجائز عقلا ، هو قياس مشروعية عقد له خصوصيته ، بعقد يتصف بالعمومية والشمول . ولما كان التأمين قد نشأ فى الإسلام عقدا عاما منذ قيام الدولة الإسلامية ، متمثلا فى عقد العقبة وعقد السلام مع اليهود ، لتحقيق كل أنواع التأمين التى تغطى حياة الأفراد جميعا ، جاز لنا قياس كل من العقدين عقد الضريبة ، وعقد التأمين ، على بعضهما البعض بصفتهما من العقود الإسلامية العامة .

والواقع أن عقد التأمين العام ، لا يخرج فى عناصره عن عقد التضامن الاجتماعى، أو التكافل الاجتماعى العام، وهو ما سيوضحه لنا المبحث الثالث عندما نتعرض لدراسة أصول نظرية التضامن الاجتماعى فى الاسلام .

ومن هنا أرى أن نظرية عقد التأمين هى أنسب النظريات لتبرير فرضية الضرائب الإسلامية ، ولكن فى حدود مايقدمه المفهوم العام للعقد من كفالة الدولة لأبنائها ، ومن تعاون أفراد الجماعة بداخل الدولة ، استهدافا لتحقيق قوله تعالى : (وتعاونوا على البر والتقوى) وتحقيقا للحيطة ضد الأخطار المتوقعة كما أمرنا جل شأنه (وخذوا حذركم) وتوخيا لدفع الاضرار عن الجماعة الاسلامية فى حدود القاعدة الشرعية العامة الوارد بها حديث الرسول – ص – (لاضرر ولا ضرار) . وأيضا مع اختلاف جوهرى فى التطبيق بين المفهوم الاسلامى والنظرية الحديثة . لأن دعاة النظرية الحديثة لا يقولون بتعويض الدولة للمكلفين عما يلحقهم من خسائر وأضرار . أما فى الإسلام ، فالدولة ملزمة بتعويض مكلفيها اذا ما أصبحوا فقراء، أو مساكين، أو غارمين، أو أسرى، أو عاجزين عن الكسب، أو أبناء سبيل .

بل واكثر من هذا ، نجد أن الاسلام برى أن تأمين مصادر الدخل الخاضع للضريبة يحتل الاهتمام الأول ، وله أولوية على تحصيل الضريبة وجبايتها ، ويوضح لنا ذلك بعض نصوص العهد الذى وجهه الإمام على بن أبى طالب الى الأشتر النخعى عندما ولاه إمارة مصر وخراجها قائلا له : " وليكن نظرك فى عمارة الأرض ، أبلغ من نظرك فى استجلاب الخراج ، لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة ، ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرب البلاد وأهلك العباد ولم يستقم أمره الا قليل " .

وتأتى النصوص وافرة بالتزام الدولة بتعويض مموليها عندما يتعرضون للخسائر ، أول هذه النصوص آية مصارف الزكاة لتبيان حق الغارمين فى أموال الصدقات (إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله) (٤٢) والألفاظ الواردة بها صنوف المستحقين فى هذا النص الفاظ عامة لا تفرق بين المسلمين وغيرهم .

وفى بيان سهم الغارمين ورد قول الرسول – ص – لقبيصه بن مخارق الهلالى ، وقد أتى اليه قبيصة يسأله الصدقة فى حمالة تحملها ، فقال له النبى – ص – :

(أقم حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك بها) ثم قال : (ياقبيصة : إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة : رجل حمل حمالة فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسك ورجل أصابته جائحة اجتاحت ماله فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسك ، ورجل أصابته فاقة حتى يقول ثلاثة من ذوى الحجى من قومه " لقد أصابت فلانا جائحة " فحلت له المسألة حتى يصيب قواما من عيش ، فما سواهن ياقبيصة سحتا) (٤٣)

ومنه يستبين لنا أن الدولة بصفتها مؤمن لديها ، يتحتم عليها سداد قيمة التعويض بالقدر الكافى لتغطية الخسائر التى يتعرض لها مولوها بسبب يخرج عن إرادتهم أو إذا أصابهم غرم نتيجة إسهامهم فى عمل ذى منفعة عامة ، أو تحقق تعرضهم لفقر لا قبل لهم به . وهذه الانواع الثلاثة تستوعب كل أنواع التأمين الجارى عليه العمل الآن فى حدود الحلال والحرام فى الإسلام ، واشترط النبى – ص – شرطا واحدا لتغطية الخسارة ، وهو إجراء تحقيق إدارى مقرون بالتحرى الأمين من قوم عدول لإثبات صحة التعرض للخسارة أو الغرم .

ولا شك أن هذه الصورة لاتعدو أن تكون صورة مثالية لعقد التأمين ، الدولة فيه هى

المؤمن لديها ، والممولون هم المؤمن لهم ، والضريبة هي قسط التأمين ، والتعويض هو قيمة التأمين .

وتقرير هذا الحق لأفراد الأمة عموما ـ مسلمين أو ذميين أو مستأمنين ـ لم يكن مسألة عارضة يرجع في تنفيذها إلى أمزجة الحكام واجتهاداتهم ، وإنما كان أمرا قانونيا ملزما تضمنته العديد من الوثائق السياسية في عهد الخلفاء الراشدين ، ربما كان من أبرزها وضوحا في النص ، كتاب خالد بن الوليد لأهل الحيرة الذي أصدره الخليفة عمر بن الخطاب والتزمت به الدولة الإسلامية ، ونص الخطاب يقول : " وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل ، أو إصابته آفة من الآفات ، أو كان غنيا وافتقر ، وصار أهل دينه يتصدقون عليه ، خرجت جزيته وأعيل من بيت مال المسلمين وعياله ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام ... عمالهم منهم ، فان طلبوا عونا من المسلمين أعينوا به . ومؤونة العون من بيت مال المسلمين " (٤٤)

وبالرغم مما عرف عن الحجاج من تشدده في الجباية حتى أنه كان يقول لعامل خراجه : "إياك والملاهي حتى تستنظف خراجك " أي تستوفيه ، إلا أنه عندما تظلم له عامله تتيمبن مسلم من كثرة الجراد ، وذهاب الغلات ، وما حل بالناس من القحط أجابه : "اذا أزف خراجك فانظر لرعيتك في مصالحها ، فبيت المال أشد اضطلاعا بذلك من الأرملة واليتيم وذي العيلة "

وتظهر الصورة أكثر وضوحا في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز ، ويتبلور هذا الحق في عدة كتب نجتزئ منها قوله لعامله : " لابد لكل مسلم من مسكن يأوي إليه ، وخادم يكفيه مهنته وفرس يجاهد على عدوه ، وأثاث في بيته ، فوفروا ذلك كله . ومن كان غارما فاقضوا عنه دينه " (٤٥)

(الوجه الخامس) تختلف النظرية الإسلامية ، عن نظرية المنفعة التبادلية الحديثة من حيث اشتراط " التبادلية المتكافئة بين الطرفين " . فلم تشترط أن يؤدي الفرد من الضرائب بقدر ما يأخذ من الخدمات والمنافع ، وانما جعلت أثرا من آثار العقد أن يؤدي الفرد للدولة من التكاليف ما يستطيعه بحسب قدرته وطاقته ، وبالقدر اللازم لتحقيق حماية الدولة له ، ولباقي أفراد المجتمع ، وتأمينهم على دينهم وأنفسهم وأموالهم وذرياتهم ، وصرف النظر

عن حجم وقيمة المزايا والمنافع التى يحصل عليها من الدولة • ويرجع ذلـــك إلى اختلاف أصيل بين التفكير الاسلامى والتفكير الرأسمالى الحر ، إذ يـــرى الأخير أن المواطن مكلف لأنه صاحب حق ، فى حين يرى التفكير الإسلامـــى أن الانسان صاحب حق لأنه فى الأصل مكلف مما سبق أن تناولناه بالتفصيـــل عند دراستنا للمشروعية الإسلامية العليا •

المبحث الثالث

اصول نظرية سيادة الدولة والتضامن الاجتماعي في الفقه الاسلامي

من دراستنا للمشروعية الاسلامية العليا ، تبين لنا أنه لايوجد في الفكر الإسلامي نظرية لسيادة الدولة كتلك النظريات التي قدمها هوبز وأوستن وغيرهما مما يجعل الدولة في مركز أعلى من الأفراد – ولذلك لا يتصور قيام التضامن الإسلامي على أساس سيادة الدولة . وإنما يستند الى اساس تعاقدي فعلي ممثلا في عقد الإمامة وعقد الذمة وعقد الأمان على التفصيل الذي سبق بيانه .

والواقع أنه لم يصدر في هذا الجانب بحوث ناضجة مستوعبة كما صدرت عن أئمة الإسلام ، وأبط بحوث أو تجارب تصدر في الشرق أو الغرب في هذا المجال فهي بالنسبة لنا قاصرة .

والتضامن الإسلامي تحدده نصوص ثابتة في القانون الإسلامي تفوق كل صياغة نظرية حديثة نجتزئ من هذه النصوص قول الحق تعالى :

- (إنما المؤمنون أخوة) (٤٦)
- (المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) (٤٧)
- (محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم) (٤٨)
- (وتعاونوا على البر والتقوى) (٤٩)
- (واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا) (٥٠)
- (ولتكن منكم أمة) (٥١)

كما روى عن النبي – ص – قوله :

- (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى)

من هذه النصوص وغيرها ، نعلم أن التضامن الإسلامي يقوم على أسس ثابتة ، ويتمتع

إلى نطاق أكثر شمولا وأرحب اتساعا من التضامن الاجتماعى فى مناهج المدنيات الحديثة : الشرقية منها والغربية ، لأن التضامن الإسلامى يقوم على أخوة العقيدة ، فى ظل رأى عام ناضج تحكمه أخلاقيات النظام ومثله وتجاربه . ففى المجتمع الاسلامى يتم التضامن بين جميع الأفراد تلقائيا وفى كل الاتجاهات الرأسية والأفقية ، فهو يتم بين الافراد بعضهم مع بعض ، مسلمين وغير مسلمين ، مواطنين ومستوطنين ، حاكمين ومحكومين . وهو يتم بين مختلف المستويات والفئات ، لافرق بين أبيض أو أحمر أو أصفر أو أسود ، فلا امتيازات عنصرية أو طبقية ، ولا فرق بين الأقلية والاغلبية ، وهو يتم بين الاجيال السابقة والجيل الحالى والاجيال المستقبلة ، لأن كلهم راع وكلهم مسئول عن رعيته ، ولو أن عنزة عثرت بوادى الفرات لسئل عنها عمر . والمسلمون يسعى بذمتهم أدناهم .

ويبدأ الإسلام بتطبيق تضامنه بين أفراد الأسرة الواحدة ، ثم يوسع الدائرة الى الاقارب عموما ، ثم يزيدها اتساعا لتشمل الأصدقاء والمعارف ، ثم تتسع الدائرة فيكفل كل قادر من دونه من الواجدين فى تسلسل لا يقف إلا عند حد الكفاية المناسب - وليس عند حد الكفاف الأدنى كما فى التشريعات الوضعية - وتحكم الحلقة فى النهاية حتى تشمل المجتمع بأسره . وفى ذلك يقول الحق تبارك وتعالى :

- (ليس على الأعمى حرج ، ولا على الأعرج حرج ، ولا على المريض حرج ، ولا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم أو بيوت أمهاتكم ، أو بيوت إخوانكم ، أو بيوت أخواتكم ، أو بيوت أعمامكم ، أو بيوت عماتكم ، أو بيوت أخوالكم ، أو بيوت خالاتكم ، أو ما ملكتم مفاتحه أو صديقكم ، ليس عليكم جناح أن تأكلوا جميعا أو أشتاتا ...) (٥٢)

ويعلق المرحوم الشيخ محمد أبوزهره على هذا النص بقوله : إن الفقير العاجز عجزا كليا أو جزئيا لعمى أو لعرج أو لمرض يكفله أقاربه المحارم كما ذهب إلى ذلك المذهب الحنفى ، ويتسع النص أيضا لرأى المذهب الحنبلى الذى يوسع دائرة التكافل لتصل إلى كل فرد كان من حقه أن يصبح وارثا لهذا الفقير لو مات عن مال ، ولذا أخذت حلقة الدراسات الاجتماعية التى انعقدت فى دمشق سنة ١٩٥٢ برأى الحنابلة ، ثم تتسع الآية بعد ذلك للصديق ، ولكل من يرتبط بالمؤمن برباط الايمان ، فهو صديق بحكم الخضوع للديان .. ويجمع الفقهاء على أن الكفالة واجبة على الدولة أولا وأخيرا اقتداء بأول رئيس لها ، كما ورد عنه - ص - قوله

(من ترك مالا فلورثته ، ومن ترك عيالا فإلىّ وعلىّ) ويدرك الخليفة الثانى عمر بن الخطاب حقيقة هذا التضامن فيصرح بقوله : " ما من مسلم إلا وله فى هذا المال حق ، ولئن عشت إلى قابل لأذهبن إلى مصر فأقضى شهرين ، وإلى الشام فأقضى شهرين ، وإلى اليمن ، وأعطى من هذا المال كل محتاج ، والرجل وعمله ، والرجل وسبقه ، والرجل وحاجته ."

وطبقا للأساس التعاقدى فى الإسلام ، يعتبر التضامن الإسلامى فرضا كفائيا إجباريا يضطلع به كل أفراد المجتمع ، وفى ذلك يقول ابن حزم : " وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ، ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تف الزكوات بهم ، ولم يقم الغنى بحاجتهم ، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذى لابد منه ، ومن اللباس للشتاء وللصيف بمثل ذلك ، ومن المسكن ما يكنهم عن المطر والشمس وعن عيون المارة والضيف ، ولا يحل لمسلم اضطر أن يأكل ميتة أو لحم خنزير وهو يجد طعاما لمسلم أو ذمى فيه فضل عن صاحبه ، لأن فرضا على صاحب الطعام إطعام الجائع وله أن يقاتل على ذلك ." ويضيف إليه الشيخ محمد أبوزهره قوله : " ولو أن رجلا أشرف على الموت جوعا ، ولا طريق لأن يأكل إلا بأن يأخذ من غيره قسرا ، فله أن يأخذ ، ولو اقتتلا فقتل المانع يموت من غير دية ، ولو قتل الممنوع لوجبت الدية ."

وهذه الآراء وغيرها تستمد قوتها من عدة نصوص متوافرة فى الكتاب والسنة نكتفى بأن نورد منها :

- (والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم) (٥٣)
- وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل) (٥٤)

من هذه النصوص وغيرها ، نقف على عناصر التضامن الإسلامى الثلاثة وهى : الكفلاء والمكفولون ، والحق المكفول به . وفى الدولة الإسلامية يتعدد الكفلاء بتعدد المكلفين فيها ، وتتحدد كفالة كل مكلف بدرجة يساره ، وفوق جميع الكفلاء يوجد الكفيل العام وهو الدولة نيابة عن القادرين والموسرين . هذه الدولة - بصفتها الكفيل العام عن المجتمع - عليها واجب فرض الضرائب على القادرين والموسرين ، ثم جبايتها ، وانفاقها فى مصارفها العامة . وهى تقوم بهذا الواجب طبقا للوكالة العامة المخولة لها بعقد الإمامة وعقد الجزية وعقد الأمان .

أما المكفولون فهم " المحتاجون من أفراد المجتمع والمستفيدون من خدمات المرافق العامة " . هؤلاء المكفولون لهم حق شرعى يتقاضونه أو يحصلون عليه من الدولة باعتبارها القائمة بالسلطان على تحقيق هذه الكفالة بين مختلف فئات الشعب وأفراده ، بشـرط ألا يتقاعد هؤلاء الأفراد عن العمل ارتكانا إلى هذه الكفالة ، إذ عليهم أولا أن يعملوا فى حدود قدراتهم وفى حدود الفرص المتاحة لهم .

وأما الحق المكفول به فهو حق لا نزاع عليه ، ولا مساومة فيه ، بشرط أن الدولة إذا لم تقم بأداء هذا الواجب ، وأن ذوى الحقوق إذا لم يحصلوا على حقوقهم فى المال العام، أصبح من حق المكفول أن يقاضى الكفيل ، وإلا اصبح لامعنى لهذه الكفالة .

وبإجراء مقارنة بسيطة بين التضامن الإسلامى كأساس للمشروعية الضريبية وبين التضامن الاجتماعى فى الفكر الضريبى الحديث ، نجد أنهما يتفقان فى أمرين ، ويختلفان كذلـك فى أمرين .

أما اوجه اتفاقهما فتنحصر فى :

اولا : اعتبار الدولة ضرورة (إن كنتم ثلاثة فأمروا) ، واعتبار فرض الضرائب وجبايتهـا وانفاقها ضرورة كذلك لتحقيق الأهداف العليا للمجتمع .

ثانيا : لابد من تضامن المجتمع لأداء هذا الواجب وتحقيق تلك الأهداف .

أما وجها اختلافهما فيتجليان فى تحاشى مبدأ التضامن الاسلامى لخطرين قائمين فى النظرية الحديثة وهما .

اولا : أن التضامن الاسلامى لا يقوم على اساس سيادة الدولة اذ (المسلمون يسعى بذمتهم أدناهم) وانما يقوم على أساس تعاقدى يحيطه بسياج من المشروعية المانعة مـن الشطط فى تقدير الضرائب وجبايتها ، إذ يتقيد بالمقدرة التكليفية لأفراد الأمة المتضامنـة ، ولذ لاتملك الدولة أن تفرض ضرائبها إلا فى حدود " أموال العفو " وحسب " الطاقة " .

ثانيا : أنه فى الدولة الإسلامية يكون لكل صاحب حق معلوم ــ حقيقة أو حكما ــ فـى الأموال العامة ، أن يطالب به قضائيا وبقوة القانون إذا منعته الدولة إياه . فالفقير والعامل والغارم وابن السبيل ، لكل واحد منهم الحق فى أن يرفع الدعوى على السلطة التنفيذية للمطالبة بحقه فى المال العام ، سواء كان زكاة او فيئا أو غيرها وسواء كان هذا الحق ثابتا فى ضريبـة

أصلية كالزكاة ، أو قرضا إضافيا كحق النزالة " الضيافة " . وبالمثل فان لكل مواطن ان يرفع الدعوى على السلطة التنفيذية للمطالبة بحقه فى تحسين الخدمة أو استكمال كفالة مرفق من المرافق العامة . ويصبح الفرد مدعيا عليه باسم الجماعة .

وتأتينا عن الرواة - فى هذا الشأن - أحاديث صحيحة : نكتفى بقدر ممـــا ورد منها فى شأن حق الضيافة :

- عن عقبه بن عامر قال : " قلت يا رسول الله ، إنك تبعثنا فننزل بقوم لا يقرونـا فما ترى ؟ " قال : (إن نزلتم بقوم فأمروا لكم بما ينبغى للضيف فاقبلوا ، فان لـــم يفعلوا ، فخذوا منهم حق الضيف الذى ينبغى لكم) (٥٥)

- وعن أبى هريرة قال : قال رسول الله - ص - (أيما ضيف نزل بقوم فأصبح الضيـف محروما فله أن يأخذ بقدر قراه ولا حرج) وفى رواية اخرى : (من نزل بقوم فعليهم أن يقروه ، فإن لم يقروه فله أن يقضيهم بمثل قراه) (٥٦)

- وعن المقداد بن كريمة أن النبى - ص - قال (ليلة الضيف واجبة على كل مسلم ، فإن أصبح بفنائه محروما كان دينا عليه ، إن شاء اقتضاه وإن شاء تركه .) (٥٧)

ولم يكن هذا الحق مقررا على المسلمين فقط ، ولكنه كان مقررا أيضا على أهل الذمة ، فقد ورد به النص فى معاهدة الرسول - ص - مع أهل نجران ، وفى كتابه لقبيلة بـــارق ، حيث يقول : (ومن مر بهم من المسلمين فى عرك أو جدب فله ضيافة ثلاثة ايام .) (٥٨) وفى عهد الخلفاء الراشدين لاتكاد تصادفنا اتفاقية او معاهدة الا ويرد بها نص علـــى إقرار حق الضيف . يوما وليلة أو ثلاثة أيام - بحسب ظروف كل ناحية - وقرى المجتاز بهم من أواسط طعامهم وحلاله بالمعروف . (٥٩)

وواضح من الأحاديث السابقة :

- أن حق الضيافة حق إلزامى معلوم كحق الزكاة بحسب مايقرره العرف أو النظام .

- أن الكفلاء لهذا الحق عبرت عنهم الأحاديث إما بكلمة "قوم" أو بلفظ "كل مسلم" مما يشير إلى انه واجب كفائى تضطلع به الدولة نيابة عن الجماعة .

أن الحكمة من تقرير هذا الحق متوافرة أيضا فى باقى الحقوق المالية المقررة على الجماعة كالزكاة والعشر والركاز وضرائب الجزاء العام .

وعلى أساس هذا المفهوم تلتقى المشروعية الضريبية فى الإسلام سواء تم تفسيرها على أساس عقد تأمين عام ، أو على أساس التضامن الإسلامى ، لانه يفسرهو الآخر على أساس عقد تكافل عام . فالدولة هى الكفيل العام ، وفى ذات الوقت هى " المؤمن لديها " والمواطنون هم الممولون ، وهم فى نفس الوقت " المكفولون " والمستفيدون من خدمات المرافق العامة ، كما أنهم أيضا هم المؤمن عليهم فى أموالهم وأنفسهم وذريتهم . والحق المكفول به ، هو مال الاكتتاب لتحقيق المصالح العامة ، وهو كذلك مقابل التأمين بشرط عدم التكاسل أو الاهمال والسلبية .

وهكذا نجد الانسجام تام بين كل عناصر المشروعية الضريبية فى الإسلام : العقد ، والمصالح المرسلة ، والتضامن الاسلامى ، دون أى تعارض أو انفصام ، فتبدأ فكرة المصالح المرسلة من حيث تنتهى فكرة العقد ، وتبدأ فكرة التضامن من حيث تنتهى فكرة المصالح المرسلة ، بخلاف نظريات الفلسفات الوضعية التى لاتطفو فيها نظرية على السطح الا لتغرق باقى النظريات .

الفصـــل الثالـــث

المبررات النظرية لمشروعية الجزيـــة

اختلف علماء المسلمين وكتابهم حول الوصول إلى نظرية فقهية، تبرر حــق الدولة الإسلامية فى فرض ضرائب الجزاء العام، على مواطنيها غير المسلمـين . وكان لابد لهم من هذا التبرير أولا، ليستندوا إليه، فى تبريرهم لثنائيـــة التشريع الضريبى الإسلامى، بين : الزكاة والجزية .

وكان من نتيجة اجتهاد الفقهاء، حول تأصيل هذا الحق، أن ظهـرت بعض النظريات التى يمكن أبرازها على الوجه التالى :

١ ــ الجزية عقوبة على الكفر .

٢ ــ الجزية فك من الأسر وعتق من الاسترقاق .

٣ ــ الجزية فداء عن القتل .

٤ ــ الجزية مقابل التوطن فى دار الاسلام .

٥ ــ الجزية بدل الإعفاء من التجنيد .

٦ ــ الجزية نظام مالى بديل عن الزكاة .

٧ ــ الجزية مقابل الحماية والتأمين .

ويتناول هذا الفصل دراسة النظريات السابقة فى سبعة مباحث، يتناول كل مبحث منها دراسة كل نظرية على الترتيب المبين أعلاه .

المبحث الاول
(النظرية الأولى)
الجزية عقوبة على الكفر

ومنطوق هذه النظرية يقول : (أن الجزية غرامة مالية ، يدفعها أهل الذمة ، عقوبة لهم على كفرهم ، وجزاء على عدم دخولهم الإسلام .)

ومن الفقهاء الذين اعتنقوا هذه النظرية ، علماء المالكية (١) ، والزيدية (٢) ، وبعض علماء الحنفية . (٣)

ولأبي حنيفة أصل في الجزية ، وهي أنها عقوبة محضة ، يسلك بها مسلك العقوبات البدنية . ولهذا يقول : إذا اجتمعت عليه سنتين ، تداخلت كما تتداخل العقوبات ، وإذا أسلم وعليه جزية سنتين سقطت كلها كما تسقط العقوبات . ولو مات بعد الحول ، وقبل الأخذ ، سقطت عنه . وفي رأي الحنفية - ايضا - أن هذا هو أصل وضعها في الماضي . أما في الحاضر وفي المستقبل ، فقد وجبت على الكافر بدلا عن قتله ، أي عصمة له وحقنا لدمائه . هذا بالنسبة للذمي ، أما بالنسبة للدولة الاسلامية ، فهي عوض عن نصرتهم والذود عنهم . (٤)

وبالرغم من دقة البحوث التي وصل اليها الفقيه الحنبلي " ابن القيم الجوزية " حول فرض شرائب الجزاء العام ، إلا أنه - مع الأسف - اختار هذه النظرية ، لتبرير مشروعية الجزية ، فقال : "إن الجزية وضعت صغارا وإذلالا للكفار ، لا رحمة لسكنى الدار . " وقال : " وسر الجزية أنها من باب العقوبات ، لا كرامة لأهل الكتاب . " (٥)

وللبرهنة على هذه النظرية ، يستند القائلون بها إلى المعنى الظاهري لقوله تعالى : (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون .) (٦)

وقد اشتهرت هذه الآية بآية الجزية . وهي النص العام الوحيد ، الذي ورد في القرآن الكريم وتعرض لموضوع الجزية . وواضح أن النص لم يتعرض لتفصيلات خاصة بهذه الضريبة ، من حيث ؟ أساليب تقديرها ، وربطها ، وسعرها ، وجبايتها ، وحالات

الاعفاء منها ، ولم يتعرض ايضا لمبررات فرضها ، ولكنه اكتفى بفرضيتها ، وبيان المكلفين بها ، وترك باقى التفصيلات للوائح أولى الأمر التفسيرية والتنفيذية .

غير أن أصحاب هذه النظرية ، يلجأون — للبرهنة على نظريتهم — إلى الاستنباط اللغوى من بعض الكلمات الواردة بها . فيفسرون كلمات : الجزية ، وعن يد ، وصاغرون على الوجه التالى :

أولا : كلمة الجزية : يقول البعض أنها مشتقة من كلمة " جزاء " فتكون إما جـــزاء على كفرهم ، وإما جزاء على أماننا لهم لأخذها منهم رفقا .[٧] ويقول الآخرون : أنهـا مشتقة من كلمة " جزاء " بمعنى " قضاء " لقوله تعالى (لا تجزى نفس عن نفس شيئـا) فتكون الجزية من الفدية ، أى فداء عن الرق والقتل .[٨]

والمحصلة النهائية أن الجزية تحمل ثلاث معان :

١ — أنها عقوبة على الكفر .

٢ — أنها نظير الحماية والأمان .

٣ — أنها فداء عن الرق والقتل .

وأصحاب النظرية التى نناقشها يختارون — بالطبع — المعنى الأول .

ثانيا : كلمة عن يد : ويقول فى تفسيرها ابن القيم الجوزية ،[٩] أى يعطونهـا أذلاء مقهورين ، أو من يد إلى يد نقدا غير نسيئة ، أو من يد المعطى إلى يد الآخذ ، أو عن انعام من المسلمين عليهم بإقرارهم لهم والقبول منهم . ويقول الماوردى أن فـى تفسيرها معنيين : إما عن غنى وقدرة ، وإما أن يعتقدوا أن فى أخذها منهم يدا عليهـم وقدرة .[١٠] وبالطبع يختار أصحاب النظرية المعنى القائل بأن الذميين يعطونهـا أذلاء مقهورين ، من يد ليد ، دون إنابة أو توكيل .

ثالثا : كلمة صاغرون : وفى تفسيرها معنيان ، أولهما أن يكونوا أذلاء مساكين ، والثانى أن يجرى عليهم أحكام الاسلام .[١١] وبطبيعة الحال ، يختار أصحاب النظريـة التفسير الأول ، القائل بأنهم يدفعونها أذلاء مساكين .

وبالرغم من أن ابن القيم الجوزية ، قد نادى بهذه النظرية ، إلا انه يعطى لتفسير كلمة الصغار ، البعد الصحيح ، فيقول : " اختلف الناس فى تفسير الصغار ، الذى يكون عليه وقت أداء الجزية ، فقال عكرمة : أن يدفعها وهو قائم ، ويكون الآخذ جالسا ، وقالت طائفة : أن يأتى بها ماشيا لا راكبا ، ويطال وقوفه عند إتيانه بها ، ويجر إلى الموضع الذى تؤخذ منه بالعنف ، ثم تجر يده ويمتهن . ويعلق ابن القيم على ذلك بقوله : "وهذا كله مما لا دليل عليه ، ولا هو مقتضى الآية ، ولا نقل عن رسول الله ـ ص ـ ولا عن الصحابة أنهم فعلوا ذلك . "

والصواب ، أن الصغار كما فسره الشافعى هو : التزامهم لجريان أحكام الملة عليهم ، لا على وجه الإهانة . (١٢)

وكما فسره دانيل دانيت بأنه يحتمل ما نسميه اليوم بالصغار السياسى ، أى الاقرار والخضوع للغالب ، والتسليم له بالسلطة ، التى من أهم دلالاتها أن يفرض الغالب الضرائب فيطيع المغلوب (١٣)

ومن المفسرين الذين أخذوا بهذه النظرية " الفخر الرازى " ولكن مع تعديل بسيط ، وهو أن الجزية لم تفرض على الكافر لاقراره على كفره ، ولكن المقصود منها هو : الحاق الذل والصغار به ، لأن طبع العاقل ينفر منها ، فإذا أمهل مدة وهو يشاهد عز الإسلام ودلائل صحته ، مع مشاهدته لذله وصغاره بكفره ، فقد يدفعه ذلك الى التحول للاسلام . (١٤)

نقد النظرية :

ومما لاشك فيه ، أن هذه النظرية قد جاوزت المفهوم الصحيح للمشروعية الضريبية ، ويمكن أن يوجه اليها الانتقادات الاتية :

اولا : القول بأن الجزية عقوبة ، دفع الكثيرين من المتعصبين غير المسلمين الى مهاجمة الاسلام عن طريق الجزية ، ويكفى أن نجتزىء هنا شطرا مما كتبه الدكتور زاهر رياض فى تعليقه على بعض النصوص الواردة بكتاب : " موجز تاريخ بطاركة الاسكندرية للدكتور يعقوب جرجس نجيب ص ٩٢ " اذ يقول : ومع الفتح العربى أصبح جميع المصريين مواطنين من الدرجة الثانية ، فقد حملوا اسم الذميين ، أى أنهم فى ذمة المسلمين ، وأصبحت

بضعة آلاف ، التى قدمت إلى مصر ممثلة فى الجيش العربى ، هم المواطنين ، فكان لهم جميع الحقوق ، ولم يعد للمصريين المسيحيين من حق ، إلا حق الحياة ، طالما يدفعون مافرض عليهم من ضرائب ومكوس ، على اختلاف أشكالها ، لاسيما هذه الضريبة الجديدة ، التى استجدت مع الفتح العربى ، وهى : الجزية ، لقاء احتفاظهم بعقيدتهم ، ولم يكن أمام أحد منهم طريقا إلى الارتقاء الى صفوف أصحاب الحق الأول ، الا أن يسلموا . فكان هذا الاسلام ، هو طريق امتصاص الأقلية للاكثرية ، وبمرور الزمن ، اعتنق الدين الجديد بعض المسيحيين ، وأخذ عددهم يزداد ، تحت دافع التقرب الى الطبقة الحاكمة ، والتخلص من الجزية ، أو عوامل اخرى . "

وبالرغم من فساد ما ادعاه الدكتور المذكور ، الا أن النظرية موضوع المناقشة ، قد ساهمت فى اعطاء هذه الانطباعة لرجال الاكليروس .

فاذا قيل بأن الجزية كانت وسيلة من وسائل امتصاص الاقلية المسلمة للاغلبية المسيحية ، فلاخير - إذن - فى شخص يعتنق الاسلام هروبا من أداء التكاليف المالية بدافع الشح أو التقرب للحكام ، مع ملاحظة أن جميع رجال الإدارة المالية تقريبا ، كانوا من المسيحيين ، وأن الجزية لم تكن هى سبب هذا التحول ، إنما كان للأسباب الأخرى ، التى أحجم الكاتب عن بيانها ، مما ليس هنا مجال للدخول فيه .

ثانيا : إذا كانت الجزية وسيلة من وسائل الضغط على أهل الذمة لاعتناق الاسلام ، فهو مما يغاير تعاليم القرآن الكريم ، الذى تنطق آياته بالحرية الدينية والتسامح ويكفى أن نورد من هذه الايات :

- (لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى) (١٥)
- (أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ؟) (١٦)
- (وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم ؟ فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ) (١٧) (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) (١٨)

ثالثا : القول بأن الجزية وجبت جزاء على عدم الاسلام ، لأن فى ذلك معصية لحكم الله ، قول قائم على التعصب والعواطف الدينية ، لأن ذلك لم يكن بالضرورة نتيجة لعدم

الإسلام ، فهناك من أسهم فى الدفاع أو فى أعمال ذات منفعة عامة فأعفى منها ، وهناك من لم يستطع المسلمون توفير المنعة لهم ، فكان أن ردوها لأهلها .

رابعا : المفروض أن الغرامة المالية - كعقوبة - تفرض بحكم قضائى أو إدارى ، فسى أعقاب كل مخالفة ، فهى لا تتكرر إلا بتكرار المخالفة ، وعليه فإنها لا تأخذ صفة الدورية ، فإذا كانت الجزية قد فرضت على أهل الكفر ، بسبب كفرهم ، عند الفتح الأول ، فما هو المبرر لفرضها على الأجيال اللاحقة بعد ذلك ؟

خامسا : لا يجوز استنباط الاحكام الشرعية ، من المعنى اللغوى للالفاظ ، لأن اللفظ قد يحتمل أكثر من معنى ، بل قد يتغير مدلوله من مكان لآخر ومن زمن لآخر ، والجزية ، وان كان لها مدلول العقوبة والصغار فى الامبراطوريات السابقة على الإسلام ، إلا أنها أخذت معنى جديدا فى الشريعة ، سيرد تفصيله فى موقعه من البحث ان شاء الله .

سادسا : ويكفى أن نرد على هذه النظرية بالرد الذى اختاره العلامة أبو الاعلى المودودى اذ يقول :

" اذا اعتبرنا أن الجزية غرامة على غير المسلمين لعدم قبولهم الإسلام ، فماذا يقال فى الزكاة ، التى لا تؤخذ من المستطيعين من الرجال المسلمين وحدهم ، بل من النساء أيضا ، والتى تزيد نسبتها على نسبة الجزية بكثير . أفهذه غرامة على المسلمين لقبولهم الدين الإسلامى ؟ (١٩)

ونتساءل معه ، إذا كانت الجزية قد فرضت عليهم بهذا المعنى ، فلماذا لم يخضع لها النساء والصبية والشيوخ وغيرهم - على رأى اصحاب النظرية - وكانوا على دين قومهم ؟ وكيف إذن نادوا بعدم إمكان إخضاع الرهبان لهذه الغرامة ، وكانوا على قمة الزعامة الدينية لهؤلاء القوم ؟

المبحث الثانــــى

النظرية الثانيــة

الجزية فك من الأسر وعتق من العبوديــة

ومنطوق هذه النظرية يقول : (إن أثرا من آثار الحرب الاسلامية ـ التى ينتصر فيها المسلمون على عدوهم ـ أن يصبح المنهزمون أسرى حرب ، فاذا قبل المنهزمون أداء الجزية للمسلمين ، اعتبرت الجزية ثمنا لحرياتهم ، وفداء عن سبيهم واسترقاقهم .)

وبادىء ذى بدء ، يقسم أصحاب هذه النظرية ، الأعداء المستسلمين إلى ثلاثــــة طوائــف :

الطائفة الأولى : الكتابيون ، وهؤلاء يخيرون ـ عندما تضع الحرب أوزارها ـ بــين ثلاثة : الإسلام ، أو الرق ، أو الجزية مع الصغار . ويعتبرون أن ضرب الجزية على رقــاب هؤلاء بمنزلة ضرب الرق عليهم ، بل ويعتبرون أن ضرب الجزية عليهم أشد وأنكى من عقوبــة الرق . ويلخص لنا ابن القيم الجوزية الأساس الذى قام عليه هذا الفكر فيقول : " قالــوا بأنها عليهم بمنزلة ضرب الرق ، فاذا كان إقرارهم بالرق على كفرهم ، جاز من باب أولــى ـ اقرارهم بالجزية عليه ، لأن عقوبة الجزية أعظم من عقوبة الرق ، ولهذا يسترق من لا يجــب عليه الجزية . "(٢٠) وردوا على النظرية الأولى بقولهم : " واذا جاز المن على الأسير ، وإطلاقه بغير مال ولا استرقاق ، فلأن يجوز إطلاقه بجزية توضع على رقبته ، تكون قــــوة للمسلمين ، أولى وأحرى . فضرب الجزية ، إن كان عقوبة ، فهو أولى بالجواز من عقوبــــة الاسترقاق . "(٢١)

الطائفة الثانية : المجوس ، والأصل فى حقهم ، أنهم يخيرون بين الإسلام أو القتل، ولا حل وسط معهم ، ولكنهم الحقوهم بأهل الكتاب ، استثناء من المشركين ، لما روى عن النبى ـ ص ـ أنه قال فى حقهم : (سنوا بهم سنة أهل الكتاب) (٢٢) وأخذ هــذا فى نظرهم حكم الاستثناء بالنص .

الطائفة الثالثة : المشركون عموما . والأصل فى حقهم ـ أيضا ـ أنهم يخيرون بــين الإسلام او القتل ، ولا حل وسط معهم . ولكنهم ترفقوا فى شأنهم ، ولجأوا إلى القيــاس

فقالوا : إذا جاز المن على أسراهم واطلاقهم بغير مال ولا استرقاق ، تطبيقا للحكم العام الوارد بشأن الأسرى : (فإما منًا بعدوإما فداء) (٢٢) فمن باب أولى أطلاقهم بجزية ، توضع على رقبتهم ، وتكون قوة للمسلمين . وتأخذ الجزية فى هذه الحالة حكم " الفداء " ، وهذا من قبيل تغليب المصلحة العامة للمسلمين . وجرى ذلك فى عرفهم مجرى الاستثناء بالقياس .

ويوضح ابن القيم الجوزي هذا المفهوم بقوله : "إن عبدة الأوثان إذا كانوا أمة كبيرة لاتحصى ، كأهل الهند وغيرهم ، حيث لا يمكن استئصالهم بالسيف ، فإذلالهم بالجزية ،وقهرهم أقرب إلى عز الاسلام وأهله وقوته ، من أبقائهم بغير جزية ، فيكونون أحسن حالا من أهل الكتاب " (٢٣)

وتنتهى النظرية إلى القول بأن الجزية ، تعتبر فى حق الكتابيين ومن فى حكمهم كالمجوس بدلا من الاسترقاق ، وتعتبر فى حق المشركين عموما بدلا من القتل .

ويستدل أصحاب النظرية عليها بدليلين :

الدليل الأول – دليل نقلى : وهو ما رواه الطبرى من أن أمير الإسكندرية ، عرض على عمرو بن العاص – ومعركة الإسكندرية دائرة الرحى – أن يعطيه الجزية ، على أن يرد عليه ما أصابه من السبى والاسرى . وكان عمرو بن العاص قد أسر منهم عددا كبيرا ، أرسلهم إلى الخليفة عمر بن الخطاب ، الذى قام بدوره بتفريقهم بين المدينة ومكة واليمن . فاستأذن القائد العربى من أمير الإسكندرية أن يمهله حتى يخاطب فى ذلك خليفة المسلمين ، وجاء رد الخليفة عمر ، بأن ماتفرق من السبى بأرض العرب ، فبلغ مكة والمدينة واليمن ، لاقدرة له على رده ، وأما مابقى منهم فى أيدى المسلمين بمصر ، فيخيرون بين الإسلام ودين قومهم ، فمن أختار الاسلام أصبح من المسلمين ، له مالهم وعليه ماعليهم ، ومن اختار دين قومه ، وضع عليه من الجزية ما يوضع على أهل دينه ، ويفك أسره . وقبل أمير الإسكندرية هذا الحل . قال صاحب الرواية : فجمعنا مافى أيدينا من السبايا ، واجتمعت النصارى ، فجعلنا نأتى بالرجل ممن فى أيدينا ، ثم نخيره بين الإسلام والنصرانية ، فإذا اختار الإسلام كبرنا تكبيرة هى أشد من تكبيرنا حين

نفتح القرية ، ثم نحوزه الينا . وان اختار النصرانية ، نخرت النصارى ، ثم حازوه إليهم ، ووضعنا عليه الجزية ، وجزعنا من ذلك جزعا شديدا ، حتى لكأنه رجل خرج منا إليهم . (٢٤)

ومثله ما روى من أنس : عندما افتتح المغيرة بن شعبة الأهواز ، قال أحد المجاهدين أتينا الأهواز وبها ناس من الزط والأساورة ، فقاتلناهم قتالا شديدا ، فظهرنا عليهم وظفرنا بهم ، فأصبنا سبيا كثيرا اقتسمناهم ، فكتب إلينا عمر : إنه لا طاقة لكم بعمارة الأرض ، فخلوا ما فى أيديكم من السبى ، واجعلوا عليهم الخراج ، فرددنا السبى ولم نملكهم . (٢٥)

نقد النظريـــة :

لا شك أن النظرية بهذا المفهوم ، نظرية خاطئة من كل الوجوه لعدة أسباب أهمها :

أولا : أن القول بجواز اعتبار البلد المنهزم أسرى حرب ، بسترق أهله استرقاقـــا جماعيا ، يهدم مبدأ هاما من المبادىء الأساسية فى الشريعة الإسلامية ، وهو محاربـــة الرق بكل أشكاله والوانه وصوره ، سعيا إلى استئصاله من المجتمع الإنساني بأسره ، ولا شـــك أن الإسلام ، كان له قصب السبق ، فى تحريم كل أنواع الرق على رعايا الدولة الإسلاميـــة . فهو يحارب الرق الناشىء عن القرصنة والاختطاف . ويحرم الرق الناشىء عن ارتكاب الفـــرد للجريمة ، مهما كانت بشاعتها ــ كما كان مقررا فى القانون الرومانى ــ والرق الناشىء عـــن تجريد الإنسان من حريته بسبب فقره ، واستغراق ذمته بدين أو نحوه . والرق الناشىء عـــن بيع الأولاد غير البالغين ــ كما كان متبعا عند اليهود وغيرهم ــ والرق الناشىء عن السيطرة والاستيلاء على بلاد الأعداء . بحيث لا يستطيع أحد أن يجد فى الشريعة الإسلامية نصـــا واحدا يقرر أى نوع من هذه الأنواع . (٢٦) بل وقد حرصت الشريعة السمحة ، على تصفيـــة الرق القائم وقت ظهور الإسلام وبعده بعدة وسائل منها :

١ ــ تقرير " نظام المكاتبة " الذى بمقتضاه يلتزم السيد أن يحرر عبده بمجرد أن يبـــدى العبد رغبته فى سداد ثمن حريته ، أيا كان الوقت الذى يستغرقه فى سداد هـــذا الثمن ، حتى أن عمر بن الخطاب ضرب أنس بن مالك حين أبى أن يكاتب مملوكـــه " سيرين " وحمله على المكاتبة وهو يتلو قوله تعالى : (والذين يبتغون الكتـــاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا وآتوهم من مال الله الذى آتاكم .) (٢٧)

٢ ـ ناشد الإسلام الناس أن يعتقوا أرقاءهم بنص محكم يقول (فلا اقتحم العقبة . وما أدراك ما العقبة . فك رقبة) (٢٨)

٣ ـ خصص الإسلام مصرفا رئيسيا من مصارف الزكاة لتحرير العبيد وفك الأسرى . (المسلمين)

٤ ـ جعل الاسلام تحرير العبيد والاماء وسيلة من وسائل تكفير الذنوب . وجعل العتق محوا لجرائم القتل الخطأ ، واليمين الآثمة ، والإفطار في رمضان . (تحرير رقبة مؤمنة)

٥ ـ لكي يجعل الرسول ـ ص ـ من توجيه الإسلام واقعا عمليا ، بدأ بنفسه ، فحرر عبيده في حياته ، ليكون قدوة لغيره في تصفية الرق . (٢٩)

ولقد كان نصرا كبيرا للإسلام ، عندما أعلن مؤتمر " بروكسل " الدولي تحريم الاتجار في الرقيق سنة ١٨٩٠ ، فبادر المشرع المصري بإصدار الامر العالي المؤرخ ٢١ يناير سنة ١٨٩٦ بهذا الشأن . (٣٠)

والسؤال الآن : الى أي حد يجوز للفقه الإسلامي أن يؤصل حقا ماليا ثابتا ودائما ـ وهو حق الدولة في اقتضاء الضرائب من المواطنين ـ على نظام مدني غير ثابت وغير دائم ، وفي طريقه إلى التصفية ؟

ثانيا : القاعدة الإسلامية تقول : ان السلم بين الناس هو الأصل ، وأن الحرب لم تشرع إلا لرد العدوان ، أي انها حالة ضرورية ، والضرورة تقدر بقدرها . فلا يجوز للمسلمين أن يجاوزوا حق الدفاع عن أمن الجماعة الاسلامية ، إلا بالقدر الكافي لرد الاعتداء ، دون بغي أو فساد أو استعلاء ، تحقيقا لقوله تعالى : (ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين .) (٣١) وقوله : (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا .) (٣٢) ومن هذا المنطلق ، نجد أن الاسلام يقتصر ويلات الحرب على جنود الجيش المقاتل فقط ، دون أن يتعداهم إلى سواهم . فاذا كان ثمة أسر ، فانما لا يكون إلا على الأفراد المحاربين ، وليس على المواطنين المدنيين شيء من ذلك . (٣٣) فإذا كانت الجزية ثمنا للحرية وفكا من الأسر والعبودية ، كان ينبغي على هذا الاساس ، ألا تتعدى فرضية الجزية أسارى الجنود المقاتلين دون سواهم من المدنيين ، وهو ما لم يحدث في طول البلاد وعرضها .

والنظرية بهذا المفهوم ، تحول الضريبة إلى ثمن ، وهو ما لا نجد له مدلولا في الاصطلاح اللغوى أو الاصطلاح الفقهي لكلمة الجزية . ولذا نجد أنصارها يوردون أحكامها ضمن قوانين الحرب ، ولا يفردون لها دراسة خاصة ضمن النظام الضريبي الإسلامي . وشتان بين الثمن والضريبة .

ثالثا : استناد أصحاب النظرية إلى الحل الذى رآه عمر بشأن أسارى الإسكندرية وغيرهم ، يعتبر استنادا خاطئا من أساسه . لان الخليفة عمر لم يفرض الجزية بدلا عن الأسر . وانما كان بصدد تطبيق حكم الاسلام في الاسرى عموما . وحكم الاسلام في الإسرى ، يأخذ طريقين لا ثالث لهما : فاما المن ، واما الفداء ، تحقيقا لقوله تعالى : (فاما منا بعد وإما فداء) (٣٤) والفداء قد يكون بتبادل الأسرى ، أو بمال فورى يدفعه الأعداء لتحرير اسراهم ، وليس بجزية توضع عليهم مؤبدة . والذى أنفذه عمر ، كان من قبيل المن ، ولم يكن لعملية فك الأسر أى علاقة بعملية فرض الجزية . ويأتينا التفسير من الخليفة عمر نفسه ، عندما قال لقائده عمرو بن العاص: "اجعل أهلها ذمة على عددهم ، ولا يجعلون فيئا ولاعبيدا ." (٣٥) كما قال لابى عبيدة : " ولا سبيل لك عليهم ولا للمسلمين معك أن تجعلهم فيئا وتقسمهم ... واضرب عليهم الجزية .. " (٣٦) ثم قال للمغيرة بن شعبة : " فخلوا ما فى أيديكم من السبى واجعلوا عليهم الخراج ." (٣٧) والمعنى أن العبودية لم تثبت فى حقهم ، حتى يمكن استبدالها بمقابل مالى هو الجزية .

رابعا : اذا كان لا يحل للدولة الإسلامية - فى حالة قيام حرب بينها وبين دولة اخرى - أن تقبض على رعايا الدولة المعادية ، المقيمين بها بعقد أمان ، أو بتصريح إقامة ، لأن هذا العمل يعتبر فى نظر الشريعة من باب الغدر ونقض العهود (٣٨) فمن باب أولى أن يطبق نفس الحكم على شعب الدولة المعادية اذا استسلم وطلب الامان ، لأن الأمان يبطل معه إى اجراء استثنائى كالرق أو السبى أو خلافه ، وبالتالى لا يمكن اعتبار الجزية بدلا عن أمر افتراضى غير قائم ، بل إن مجرد قيامه يعتبر مخالفا للشريعة .

خامسا : ما قول النظرية - إذن - فى الجزية كفريضة مالية يقررها الإسلام على الشعوب التى عقدت مع المسلمين عهود صلح ، ولم تدخل معهم فى حروب طاحنة تنتهى باستسلامهم

وبالتالى لم يكن ثمة أسرى حرب أو سبايا ؟ وماقولها ايضا فى عقود الصلح التى وضعت نهاية للحروب بين المسلمين وغيرهم ، ونصت جميعها على تأمين كل فرد من أفراد الشعب المعاهد على نفسه وعلى حريته ، وذريته ؟ ثم ماقول النظرية فى النساء والأطفال الذين يجوز سبيهم أثناء مرافقتهم للجيوش المحاربة لشد آزرهم ، ومع ذلك يقولون هم باعفائهم من الجزية ؟

قال أبوعبيد : وسنه رسول الله - ص - أن لاسباء على أهل الصلح ، ولا رق ، وأنهم أحرار .(٣٩) وذكر لنا أن مدينة " تستر " كانت صلحا ، فغزاهم المهاجرون وانتظروا عليهم وسبوهم ، فأمر عمر بن الخطاب بمن سبى منهم فردوا على حريتهم ، وفرق بينهم وبين سادتهم . وبالمثل فعل مع من سبى من أهل البربر .(٤٠)

سادسا : تدخل النظرية من نفس باب التعصب الذى دخلته منه النظرية الأولى ، فتقول إنها عقوبة ، وتزيد عليها بأنها عقوبة أشد وأنكى من عقوبة الرق . فمن كانت طبيعته أو حالته لاتقوى على احتمالها ، خضع للعقوبة الأولى وهى الرق ، كالنساء ، والصبية وغيرهم ، وأعفى من الجزية .

وإذا كان هذا المنطق غريبا على الفقه المالى الإسلامى ، فهو أكثر غرابة على الفقه الجنائى الإسلامى من عدة وجوه :

١ - أن التشريع الجنائى الاسلامى أخذ بقاعدة العقوبة الأخف ، تماما كما أخذ الفقه المالى الاسلامى بقاعدة الأداء الأيسر للمكلف . وكان الأولى أن يقال بتوقيع العقوبة الأخف - إن كان لابد من عقوبة - تمشيا مع دين الرحمة .

٢ - أى منطق يستطيع أن يقبل أن الجزية عقوبة أشد من الرق ، مع أن الرق عقوبة مدنية ، تعنى عبودية الإنسان للإنسان ، وسلب حريته ، ومصادرة كثير من عواطفه وغرائزه ، وتحويله إلى سلعة تجارية ومال متقوم يباع ويشترى ويوهب ويقايض عليه .

٣ - أى مجتمع إنسانى هذا الذى يخضع فيه شطره الأقوى من الرجال البالغين الأجراء العقلاء لجزية يصورونها على أنها أبشع من الرق ، ويخضع فيها لجانب الأضعف من النساء والغلمان والشيوخ والعجزة إلى الرق والعبودية ؟ هل يمكن أن تسعد الدولة الإسلامية بانتساب هذا المجتمع المعاقب كله إليها ؟ أو أن يسعد هؤلاء بانتسابهم

لهذه الدولة إذا صح هذا المفهوم ؟ وهل يمكن أن يؤدى هذا التصور إلى تطور المجتمع واندفاعه مع الزمان ؟ وعقوبة على ماذا ؟ على التمسك بالعقيدة ورب العقيدة يقول (لا إكراه فى الدين) وكيف يمكن أن تصبح العقوبة : عبودية ، أو جزية ، هى القاعدة العامة ، والإعفاء استثناء منها ؟

سابعا : هذا التأويل يخالف ما جرى عليه عمل الصحابة جميعهم . فقد نصت جميع كتب الأمان الصادرة منهم لكل الشعوب المستسلمة على أنه لا رق عليهم . وهذه أمثلة منها :

- عقد عمرو بن العاص الصلح مع أهل مصر ، فشرط عليهم ألا تباع نساؤهم وأبناؤهم ولا يسبوا ... (٤١)

- وأقر عمر بن الخطاب السواد فى أصلاب الرجال وأرحام النساء ، وجعلهم ذمة ، تؤخذ منهم الجزية ، ومن أرضهم الخراج ، وهم ذمة ولا رق عليهم . قال سليمان : وكان الوليد بن عبد الملك ، أراد أن يجعل أهل السواد فيئا ، فأخبرته بما كان من عمر فى ذلك ، فورعه الله عنهم . (٤٢) قال أبو عبيد : إن أهل السواد أحرار ... وليس من المنة أن تكون الجزية إلا على الأحرار . (٤٣)

- وصالح حذيفة بن اليمان " المرزبان " عن جميع أهل آذربيجان على الجزية على ألا يقتل منهم أحدا ولا يسبيه (٤٤)

- وصالح أبو موسى وعثمان بن العاص (فى آخر خلافة عمر) أرجان وشيراز وغيرها ، على أن يكونوا ذمة يؤدون الخراج ... ولا يستعبدوا . (٤٥)

- وبالمثل صالح عتبة بن فرقد أهل " شهرزور " على الجزية ، على ألا يقتلوا ولا يسبوا . (٤٦)

والأمثلة على ذلك عديدة فى كتب التاريخ ....

المبحث الثالث

النظرية الثالثة

الجزية فداء عن القتل

ومنطوق هذه النظرية يقول : (أن أثرا من آثار الحرب الاسلامية التى ينتصر فيها المسلمون على عدوهم أن تهدر دماء المنهزمين ، فاذا قبل المنهزمون أداء الجزية للمسلمين ، اعتبرت الجزية ثمنا لعصمة دمائهم وفداء لحياتهم .)

وأصحاب هذه النظرية يفرقون - تماما كما يقول أنصار النظرية السابقة - بين نوعين من الأعداء : المشركون وأهل الكتاب . ويرون أن قوانين الحرب فى الشريعة الإسلامية تقضى بحكم يختلف فى حق كل من هاتين الطائفتين . فبالنسبة للمشركين يخيرون بين الإسلام أو القتل ولا حل وسط معهم ، أما بالنسبة للكتابيين فيخيرون بين الإسلام أو الجزية أو القتل ، فاذا اختاروا الجزية كان ذلك تخفيفا لهم ورحمة بهم .

وقد نادى بهذه النظرية جمهور الفقهاء ، غير أنهم اختلفوا ، فقال علماء المالكية والزيدية وبعض علماء الحنفية أن الجزية وجبت عن القتل بسبب الكفر ، وقال الشافعية والشيعة والإمامية والحنابلة أنها بدلا عن القتل والاقامة فى دار الاسلام . وفى رواية عن أحمد يقول " من أطبق بابه على نفسه ولم يقاتل لم يقتل فلا جزية عليه . " (٤٧)

ويستند أصحاب النظرية إلى عدد من الأدلة النقلية والعقلية نناقشها على الوجه التالى :

أولا : الادلة النقلية :

(النص الاول) آية الجزية . وقالوا أن الجزية أمر عام بقتال كل من لا يدين بالإسلام . وقالوا أن الغاية من القتال هى : إما الاسلام او الجزية ، فأما المشركون فيقاتلون على الإسلام ، وأما أهل الكتاب فيقاتلون على الجزية ، لأن الجزية طبقا لهذا النص فرضت على الكتابيين دون المشركين . واستثنوا المجوس من المشركين لورود السنة بذلك .

والواقع أن الاستشهاد بالآية على هذه الصورة مرفوض ، لأن الإسلام لا يقر الحرب التبشيرية الهجومية لحمل الناس على اعتناقه . والإسلام لا يقر الحرب إلا فى حالتين :

إما الدفاع وإما نقض العهود . والأمر بالقتال في آية الجزية كان بسبب نقض الكتابيين للعهود والمواثيق المأخوذة عليهم، ولو كان الكفر سببا في قتالهم لجعلت غاية القتال الاسلام فقط دون الالتزام بدفع الجزية . وعليه فلم تكن الجزية عوضا ماليا عن دم أو عقيدة ، وإنما كانت دلالة الخضوع والمشاركة في أعباء الدولة .(٤٨)

(النص الثاني) قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة ...) وظاهر النص يشير إلى حرب شاملة ضد الكفار . والحقيقة كما يقول الأستاذ شلتوت أن الغرض من هذا النص هو تلقين المسلمين أسلوبا من أساليب الحرب، وفنا من فنون القتال ، أذ يلفت نظرهم إلى أهمية حماية ظهور جنودهم، وعدم ترك جيوب عدائية خلف الجيش المحارب .(٤٩)

(النص الثالث) قوله تعالى (فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب) والواقع أن النص لا يأمر بضرب رقاب كل من يقابل المسلمين من الكفار . ولكنه حكم خاص بشأن الأسرى في حالة قيام حرب هجومية من الاعداء، أو حرب دفاعية من جانب المسلمين . وباقي النص يقول: (حتى اذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما منًا بعد وإما فداء) والمعنى: أنه لا يجوز الأسر إلا بعد حدوث لقاء مع الأعداء تحقيقا لقوله تعالى (ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض) وعليه فليس هناك ما يدعو إلى القول بأن الحرب واجبة ضد الكفار في كل زمان ومكان .

(النص الرابع) (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد، فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم ...) وهذا النص أيضا ليس أمرا عاما بقتال جميع الكفار ، ولكنه نزل بخصوصية تاريخية معينة انحصرت في بعض مشركي الجزيرة العربية الذين طافوا بالبيت عرايا، وكادوا لنبي الإسلام، وعذبوا أتباعه ، بدليل أن المسلمين لم يتخذوا أي اجراء عسكري وقتها ضد أولئك الذين احترموا مواثيقهم ــ كبني حمزه وبني كنانه .(٥١)

(النص الخامس) ما روى عنه عليه الصلاة والسلام بقوله " أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله الا الله فان قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وأجرهم على الله "

ومرة ثالثة نؤكد أن كلمة "الناس" كما وردت بهذا الحديث لا تعنى كل الناس ولكنها تعنى مشركى الجزيرة العربية فقط . (٥٢)

(النص السادس) الحكم الذى أقره الإسلام عندما استسلم يهود " بنى قريظة " للمسلمين بعد حصار طويل وانتهى الامر الى تحكيم " سعد بن معاذ " الصحابى الأنصارى الأوسى فحكم فيهم حكما ألهمه الله به : أن يقتل كل من جرت عليه المواسى (الرجال البالغين) وأن تسبى النساء والذرية ، وأن تقسم أموالهم بين المسلمين . (٥٣)

وعلق أصحاب النظرية التى نناقشها على ذلك بقولهم : فلما شرع الإسلام الجزية بعد ذلك شرعها حتى تكون بدلا عن القتل، وفداء لأرواح المنهزمين .

والحقيقة أن هذه الواقعة التاريخية لا تعتبر حكما عاما لعدة أسباب :

١ ــ أن يهود بنى قريظة بالرغم من أنهم كانوا أهل كتاب ــ إلا أنهم نقضوا العهد مع الرسول ولم يكتفوا بذلك ، بل ظاهروا قريشا عليه فى غزوة الخندق ، وأصبح حكمهم حكم مشركى الجزيرة العربية الذين نزلت فيهم الآيات السبعة الأولى من سورة التوبة : إما الاسلام أو الجلاء أو القتل .

٢ ــ أن هؤلاء المارقين بحكم تحالفهم مع المسلمين ، وبحكم وجودهم فى زمام المدينة ــ أى بداخل النطاق الإقليمى للدولة الإسلامية الناشئة ــ كانوا رعوية إسلامية ، تطبق عليهم أحكام قانون العقوبات الإسلامى . وأن ما ارتكبوه ضد النبى وأتباعه، يدخل ضمن جريمة الحرابة التى يحدد عقوبتها النص القرآنى الكريم (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا ... الخ الآية)

٣ ــ أن الأمر فى شأنهم انتهى إلى تحكيم اختيارى وافق عليه كل من الطرفين . وحيث يحتكم الطرفان فالقول ما قضاه الحكم . وبالرغم من اعتبارهم أسرى حرب لا يجوز قتلهم ، إلا أنه نزل بشأنهم حكم قرآنى خاص استثناء من القاعدة العامة حيث أجاز الله حكم سعد بن معاذ بقوله تعالى : (هو الذى أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر) (٥٤)

ثانيا : الادلة العقليـــة :

ويدلل أصحاب النظرية عليها بدليلين عقليين آخرين هما :

الدليل الأول : يقولون : أن كل فرد لا يجوز قتله أثناء القتال ، لا يجوز وضع الجزية عليه بعد أن تضع الحرب أوزارها . وأن أحاديث الرسول - ص - بشأن إعفاء بعض القوم من القتل أثناء القتال ، تماثل تماما ، القوانين الخاصة بإعفائهم من الجزية . فالمـرأة لا يجوز قتلها في الحرب ، ولذا لا يجوز ضرب الجزية عليها فيما بعد ، وبالمثل الصبي ، والراهب المعتكف ، والشيخ الفاني ، وهكذا العميان والضعفاء . ويأخذ حكمهـــم الفلاحون والحراثون والتجار والعمال الذين لا يقاتلون . وفي ذلك يقول ابن قدامه : (٥٥) لا يقتل الحراث اذا علم أنه ليس من المقاتلة استنادا إلى قول عمر بن الخطاب : اتقوا الله في الفلاحين ، لا تقتلوهم الا أن ينصبوا لكم الحرب . وروى أن الرسول - ص - نهى عن قتـــل الوصفاء والعسفاء ، كما أن رباح نقل عن النبي - ص - قوله لأحد أصحابه : (إلحــق بخالد بن الوليد ، فلا يقتلن ذرية ولا عسيفا ولا امرأة .) والعسيف هو ؟ العامـــل وكرر عمر بن عبد العزيز هذه الوصية لرجاله فقال : لا تقتلوا راهبا ولا أكارا ، أي أجيرا . وتحدث جابر عن جيوش المسلمين فقال : كانوا لا يقتلون تجار المسلمين . ويخضع للقاعدة نفسها كل المدنيين الذين لزموا بيوتهم وأسواقهم ولم يقاتلوا مسلما ، وعلى حد قول أحمد : " من أغلق بابه عليه ولم يقاتل ، لم يقتل ولا جزية عليه . " وأكثر من ذلك أن الاسلام يحرم قتل الجندي المحارب اذا ولى الأدبار . (٥٦)

فمن بقي إذن - بعد استثناء هذه الطوائف - لفرض الجزية عليه ؟ بالطبع لم يبق الا الجنود الصامدون في ساحة القتال فقط .

ولا شك أن هذا الدليل واضح الضعف ، لأن هذه القاعدة تنخرم في حالات كثيرة . لقد وضعت الجزية على الفلاحين والعمال والمدنيين جميعا . والمرأة معفاة من القتـــل ، ولكن وجدت نصوص تفرض عليها الجزية - سترد في موقعها من البحث - والشيخ الفانـــي لا يجوز قتله ، ومع ذلك تفرض عليه الضريبة مادام ذا كسب وله رأي في قومه . والراهب إذا كان مختلطا وذا كسب فرضت عليه الضريبة وهكذا .

وما رأي النظرية في الرجال الصالحين للقتال ، ومع ذلك أعطوا العهد على إعفائهـــم من الجزية ، لقيامهم بأعمال ذات نفع عام ، كما فعل عمر بن الخطاب مع الكتابي - هــــو وأسرته - الذي أرشد عن أنسب مكان لحفر خليج القلزم . (٥٧) كما أعفت الخلافـــة الإسلامية منها المجوس الذين يقيمون بسمرقند لقاء قيامهم بالمحافظة على أحد السدود هناك (٥٨)

الدليل الثاني : ودللوا على صدق نظريتهم أيضا بالصيغة القانونية الإسلامية المشروعة لإعلان الحرب ، والتي تخير الأعداء بين ثلاثة أمور : إما الاسلام ، وإما الجزية ، وإما القتال ، وكما أن الإسلام يعفي من القتال والقتل ، فان الجزية - أيضا - تعفي من القتال والقتل .

وينهار هذا الدليل كذلك ، لأن التخيير في " نداءات السلام " - أو كما يسميها القانون الدولي المعاصر " إعلان الحرب " - يحدث أولا بعرض الإسلام على المشركين والكتابيين ، فاذا لم يقبلوا عرض عليهم الجزية ، فاذا لم يقبلوا فلامناص من القتال . ومن هذا الترتيب نجد أن الجزية لم تكن بدلا عن القتل ، وإنما كانت لعدم قبولهم الإسلام . ويكون قولهم صحيح لو طرح التخيير في الأصل بين الإسلام ، أو القتل ، أو الجزية ، فتكون الجزية في هذه الحالة بدلا عن الأمر السابق لها وهو القتل .

لهذه الأسباب ، نجد أن الأساس الذي ارتكنت اليه النظرية غير قائم بالمرة . إذ ليست الجزية محلا شرعيا للفدية من القتل . ولا يستطيع أحد أن يأتي بنص واحد في الإسلام يقول : أن عقوبة المستسلمين هي القتل ، ثم استبدل القتل بالجزية .

ولو كانت الجزية فداء من القتل كما تقول هذه النظرية ، أو ثمنا للرق كما قالت النظرية السابقة ، لكان المنطق يقضي بأن من يمتنع عن أداء الجزية ، تصبح عقوبته بذات الأمر البديل عنها ، وهو الاسترقاق أو القتل ، وهو ما يتنافى مع روح الشريعة السمحة ، ولا يوجد في قواعد التجريم الضريبي ما يشير إلى ذلك .

واخيرا فإن النظريات الثلاث السابقة وهي : الجزية عقوبة على الكفر ، والجزية عتق من العبودية ، والجزية فداء عن القتل ، ليست - في رأيي - إلا انعكاسا لأفكار يهودية تسربت إلى الإسلام ، وغلفت بغلاف فقهي اسلامي . لأن مضمونها لا يكاد يخرج عن النص الوارد في سفر التثنية (الاصحاح ٢٠ - الآيات : ١٠ - ١٤) بشأن التعاليم التي يذكر النص بأنها القيت على موسى عليه السلام وتقول : " واذا تقدمت الى مدينة لتقاتلها فادعها أولا الى السلم . فاذا اجابت الى السلم وفتحت لك ، فجميع الشعب

الذين فيها يكونون لك تحت الجزية ، ويتعبدون لك ٠ وإن لم تسالمـــك بل حاربتك فحاصرتها وأسلمها الرب إلهك إلى يدك فاضرب كل ذكـــر بحد السيف ٠ وأما النساء والأطفال وذوات الأربع وجميع مافى المدينـــة من غنيمة فاغتنمها لنفسك ٠ وكل غنيمة أعدائك التى أعطاكها الرب الهك ٠"

المبحث الرابع
النظرية الرابعة
الجزية مقابل الإقامة فى دار الإسلام

وقد نادى بهذه النظرية الشافعية ، والحنابلة ، والشيعة الإمامية ، فعندهم أنها وجبت عليهم بدلا عن قتلهم وإقامتهم فى دار الاسلام . (٥٩)

ومضمون هذه النظرية يقول : (إن الجزية : شخصية ، أو عقارية ، تؤخذ من الذميين باعتبارها أجرة عن الأرض وعن الدار . ذلك لأن الأرض ، أصبحت بعد الفتح أرضا خراجية ، محبوسة على منافع المسلمين ، ولم تعد ملكا لأربابها الأصليين . ولذا وجب عليهم ، إذا أقاموا فى أرضهم وديارهم ، أن يدفعوا إيجارا عنها .)

واستندوا للبرهنة على نظريتهم بعدة أدلة ، نناقشها على النحو التالى :

اولا : أدلة نقلية منها قوله تعالى : (وأنزل الذين ظاهروكم من أهل الكتاب من صياصيهم وقذف فى قلوبهم الرعب ، فريقا تقتلون وتأسرون فريقا ، وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم وأرضا لم تطأوها .) (٦٠)

ومن سنة الرسول ـ ص ـ العملية ، ففى سنة ٢ هـ حاصر بنى قينقاع ، ثم حكم فيهم بالجلاء عن المدينة . (٦١) وفعل مثل ذلك فى يهود بنى النضير حيث أمرهم بالجلاء ، ولرسول الله أرضهم ونخيلهم وأسلحتهم . (٦٢) وعندما أفتتح النبى ـ ص ـ خيبر ، لجأ إلى الحل البديل عن الجلاء ، وهو الجزية ، فدفع الأرض إلى أهلها ، مقاسمة على شطر الناتج من الزرع والنخل ، وكانت هذه هى أول صورة من صور الجزاء العام . (٦٣) وعندما علم بذلك أهل فدك صالحوا الرسول ـ ص ـ على مثل صلح خيبر ، فأقاموا فى أرضيهم مقابل شطر الزرع والنخل . (٦٤) وهكذا فعل أهل وادى القرى وتيماء ، عندما علموا بمبدأ المصالحة على الجزية ، حيث صالحوا النبى ـ ص ـ عليها فأقاموا ببلادهم وأرضهم فى أيديهم . (٦٥) وفى هذا الصلح ظهرت كلمة الجزية لأول مرة قبل نزول آية الجزية ، حيث نص على أن (لهم الذمة وعليهم الجزية).

ويرد على ذلك بالآتى :

أولا : أن النص القرآنى الكريم ، نزل فى شأن يهود المدينة ، الذين نقضوا عهدهم مع الرسول - ص - ومنهم بنو النضير ، وأن حكم النبى - ص - بشأن إجلاء هؤلاء ، اليهود ، عن المدينة ، لم يكن حكما شرعيا عاما لكل بلد يدخلها المسلمون ، إنما اقتصر على هؤلاء لأسباب منها :

- نقضهم معاهدة السلام الأولى معهم حين قدم الرسول - ص - المدينة حيث بدأوا مناوراتهم فى تأليب الفتن لمحاولة تصدع التضامن الإسلامى .

- ارتكابهم بعض الجرائم مع الرسول ومن آمنوا معه .

فتحولوا من معاهدين الى محاربين ، وارتكبوا جريمة الحرابة ، فطبق عليهم حد الحرابة الاسلامى الصادر بشأنه قول الحق تعالى (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع ايديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ... الخ) (٦٦) والدليل على ذلك أن النبى - ص - قد صالح - بعد ذلك - أهل نجران على الجزية - دون ورود نص عن الجلاء - واشترط عليهم ألا يتعاملوا على الربا ، فلما كان عهد عمر بن الخطاب ، فشى فيهم أخذ الربا والتعامل عليه ، فأجلاهم عمر بن الخطاب ، وعوضهم عن أراضيهم ، بأرض مماثلة حيث ذهبوا ، بل وأعفاهم من الجزية لمدة عامين مساهمة منه فى استقرارهم وتنمية مواردهم . (٦٧) ودليل آخر ، أن النبى - ص - عندما صالح أهل خيبر على البقاء بأرضهم ، كان قد اشترط عليهم ، ألا يكتموا ولا يغيبوا شيئا ، فإن فعلوا فلا ذمة لهم ولا عهد ، فغيبوا مسكا فيه وحلى لحى بن أخطب ، فأراد أن يوقع عليهم القانون الجنائى الإسلامى بشأن جريمة الحرابة ونقض العهود ، إلا أنهم رجوه فى البقاء ، خاصة وأن المسلمين كانوا متفرغين وقتها لفريضة الجهاد ، فأبقاهم على شطر الناتج من استغلال الأرض . ثم عاودوا محاولة ارتكاب جريمة الرشوة مع عبد الله بن رواحه ، حين توجه اليهم لخرص النخل ، فلما كان زمن عمر ، تأكد له احتراف هؤلاء للجريمة ، حيث غشوا المسلمين ، وألقوا ابن عمر من فوق بيت ففدعوا يديه ، فانتزع الأرض من أيديهم وقسمها ثم طلب منهم الجلاء عنها . (٦٨)

ثانيا : لم يجر حكم الإجلاء الا على بعض الكتابيين كبنى القينقاع وبنى النضير ، والبحرانيين ، أما باقى المشركين والكتابيين ، فقد استقروا ببلاد الجزيرة العربية مقابل أداء الجزية ، كأهل اليمن وتيماء وغيرهما . ولم يتعرض واحد من قوات السرايا للمواطنين عند الفتح بالاجلاء عن بلادهم ومدنهم . وانما كان تخييرهم ينصرف الى ثلاثة أمور : الاسلام ، أو الجزية ، أو القتال . وليس فيها الجلاء .

ثالثا : أن كل كتب الأمان التى أصدرها النبى ـ ص ـ لجميع الاقوام الذين أسلموا ورد بها نص يكاد يتشابه فى ألفاظه يقرر أن لهم ما أسلموا عليه من أرض وأموال وأشياء . (٦٩) بل إن كتابه لبنى غاديا ينص صراحة على (أن لهم الذمة ، وعليهم الجزية ، ولا عداء ، ولا جلاء . الليل مد ، والنهار شد)

رابعا : دأب الصحابة بعد ذلك ، على ترك أمر البقاء أو الجلاء ، عن البلاد التى فتحت عنوة لأهلها ، إعمالا لمبدأ الحرية السياسية فى الشريعة الإسلامية ، وترد كل المعاهدات فى هذا الشأن على نحو ذلك . من هذه المعاهدات :

ـ المعاهدة العمرية لأهل إيلياء ، وبها نص يقول (٧٠) ... ومن أحب من أهل إيلياء ، يسير بنفسه وماله مع الروم ، ويخلى بيعهم وصلبهم ، فانهم آمنون على أنفسهم وبيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم ، ومن شاء منهم سار مع الروم ، ومن شاء رجع إلى أهله . » (٧١)

ـ ماورد ضمن نصوص الهدنة المؤقتة بين الجانبين : العربى ، والمصرى ، اثناء معركة الإسكندرية . على أن : من أراد البقاء بمصر ، من أهل الروم ، أو القبط ، أو خلافهم ودخل فى العقد ، يلتزم بدفع الجزية . وأن العرب لا يمانعون من اقامة اليهود بالإسكندرية بشرط دفع الجزية (٧٢) .

وعندما وقع الصلح النهائى بين الطرفين ، أكدت نصوص الصلح ذلك بقولها : من دخل فى صلحهم من الروم ، والنوبة ، فله مثل الذى لهم ، وعليه مثل الذى عليهم . ومن أبى منهم واختار الذهاب ، فهو آمن حتى يبلغ مأمنه ، أو يخرج من سلطاننا . (٧٣)

ـ روى لنا البلاذرى : أن عتبة بن فرقد ، صالح أهل " الحصن الآخر " على الجزية ، والإذن لمن أراد الجلاء فى الجلاء ، كما صالح أهل " شهر زور " على الجزية

والخراج ، ولا يمنعوا طريقا يسلكونه . وأن أبا موسى وعثمان بن العاص ـ فى آخر خلافة عمر ـ فتحا أرجان صلحا على الجزية ، إلا من أحب منهم الجلاء . (٧٤)

ـ وورد فى صلح بعلبك : " وعلى من أقام منهم الجزية والخراج " ومثله مما ورد فى صلح حمص ، ودمشق ، وأنطاكية ، وبالس ، وقسرين . (٧٥) وحدث أن تظلم عامل خراج بعلبك ، من بعض مواطنيها ، للامير " صالح بن على " فأجلى هذا الأمير جماعة منهم ، فكتب إليه الفقيه " الأوزاعى " كتابا طويلا يلومه ، ويقول له فيه : " وقد كان من إجلاء أهل الذمة من جبل لبنان ، ممن لم يكن ممالئا ... ما قد علمت ، فكيف يؤخذ عامة بذنوب خاصة ، حتى يخرجوا من ديارهم وأموالهم ؟ (٧٦) والله ـ تعالى ـ يقول : (ولا تزر وازرة وزر أخرى .) (٧٧)

خامسا : كيف يمكن ـ ولو من الناحية السياسية فقط ـ أن تصدر الدولة الإسلامية قرارها بإجلاء الشعوب المنهزمة ، وطردهم طردا جماعيا ، لخارج حدودها الإقليمية ، وتنفيذ ذلك يحتاج إلى موافقة الدولة الأجنبية على قبول هؤلاء ؟ وحتى إذا قبلت الدولة الأجنبية الترحيب بهؤلاء ، أليس فى ذلك إضعافا للدولة الإسلامية ، وتقوية لأعدائها ، مما لا يقبله منطق سليم ؟ أليس فى هذا التصرف مساهمة منها فى تكوين عصابات عسكرية وإجرامية ضد وجودها السياسى ؟

سادسا : وحتى أولئك الذين صدرت ضدهم أحكام بالجلاء ، بسبب ارتكابهم لبعض الجرائم المنافية للنظام العام ، فإن الدولة الإسلامية لم تجلهم خارج حدودها السياسية (٧٨) لقد أجلت أهل نجران من الجزيرة العربية إلى الشام والعراق ، وأجلت يهود بنى القينقاع ، ويهود بنى النضير إلى خيبر ، ثم أجلت يهود خيبر إلى تيماء وأريحاء وبقى الجميع كما كانوا رعوية إسلامية . وبالتالى خضعوا للجزية بحسب ما استقر عليه التشريع الضريبى الإسلامى ، بالرغم من إجلائهم . مما يؤكد أن الجزية لم تكن بدل الإقامة فى دار الإسلام . وسنعود الى تفصيل ذلك عند دراسة مسألة "التوطن والضريبة " .

ثانيا : دليل قياسى : فقالوا أن الجزية من الخراج ، وأن الخراج يعنى الكراء والغلة ، وكلمة الجزية مرادفة للخراج . (٧٩)

وهذا الدليل ساقط أيضا - لأنه لا يجوز استنباط الاحكام من الألفاظ بحسب معناها اللغوى ، ولكن بحسب المدلول الاصطلاحى للكلمة .

وعموما ، يوجه لهذه النظرية الانتقادات الآتية :

١ - لا تقدم لنا تفسيراً للتصرف الذى أجراه النبى - ص - مع أهل مكة بعد فتحها ، فلم يتعرض لهم فى شئ من أرضهم وأموالهم ، معلنا قولته المأثورة (اذهبوا فأنتم الطلقاء) كما صدرت عنه أحاديث تحرم كراء بيوت أهل مكة (٨١) وضرب الجزية على من بقى بها فقد روى أن النبى - ص - ضرب على نصرانى بمكة دينارا (٨٢) .

٢ - لا تفسر لنا هذه النظرية ، ما أحدثه أولو الامر من إبقاء بعض الفئات والجماعات بداخل الوطن الاسلامى دون جزية ، فقد تم الصلح بين العرب والبربر فى غرب افريقيا ، على أن يقدم البربر جيشا قوامه اثنى عشر ألف مقاتل ، ينضمون إلى جيش المسلمين ، فى مقابل إعفائهم من الجزية (٨٣)

٣ - كلنا لا نختلف على أن النظام الإسلامى العام نظام متكامل ، لا تتضارب فيه أحكام النظم المدنية مع النظم السياسية أو النظم المالية . والقول بهذه النظرية يؤدى الى تضارب هذه النظم مع بعضها البعض . ومن أمثلة ذلك :

أ - القول بأن الجزية بدل الإقامة ، يعنى بالتبعة الغاء الملكية الفردية لأهل الذمة ، على الأرض والمبانى المقامة فوقها . ومن أجل التوفيق بين النظامين ، النظام المالى والنظام المدنى ، افترض اصحاب النظرية ، وقوع حالة من حالات الوقف المؤبد على العقار ، محولا ملكية شائعة للمسلمين ، وليس لأصحابها الأصليين من حق ، الا حق الانتفاع بها إيجارا من جماعة المسلمين .

والواقع أن التأميم الذى اجراه عمر للأرض الخراجية ، لم يكن الا تأميمـا للخراج والجزية فقط ، وليس للأرض والدور ، لأن الحقوق التى نالها مـلاك الأراضى ، بعد أن أصبحوا أهل ذمة ، ما كانت مختلفة عن حقوق الملكية فعلا ، فقد ظلوا يتمتعون بحقوق التبايع والرهن ، والإرث كذى قبل . (٨٤)

قال أبو يوسف : وأيما أرض افتتحها الامام عنوة ... ولم يقسمها ، ورأى الصلاح فى اقرارها فى أيدى أهلها ... فله ذلك ، وهى أرض خراج ، وليس له أن يأخذها بعد ذلك منهم ، وهى ملك لهم يتوارثونها ويتبايعونها .. (٨٥)

قال أحمد : بل يجوز هبتها ورهنها ، وإجارتها وجعلها صداقا .

وهذا بخلاف الوقف ، فالوقف لا يورث ، ولا يجعل صداقا . ويعلق على ذلك ابن القيم الجوزية بقوله : ومنشأ الشبهة أنهم ظنوا أن وقفها بمنزلة سائر الأوقاف ... وهذا غلط ؛ بل معنى وقفها تركها على حالها ، وضرب الخراج عليها ، يؤخذ ممن تكون في يد ، والوقف إنما امتنع بيعه - او التصرف فيه - لما يكون في بيعه إبطال وقفيته . وأما هذه ، فإذا بيعت ، أو انتقل الملك فيها ، فانها تنتقل خراجية كما كانت عند الأول وحق المسلمين في الخراج ، وهو لا يسقط بنقل الملك ... (٨٦)

ب - القول بأن الجزية بمنزلة الإيجار عن الأرض والدار ، يعني تضاربا مع أحكام الإجارة في الشريعة الإسلامية ، ويقيد حرية التعامل عليها مع المسلمين أو مع بعضهم البعض .

قال ابن عقيل في عمد الادلة : الخراج لا يتحقق أجرة ، بل عقد على المصلحة والنظر للإسلام ، ولذلك زاد عمر عليه ، ولا يملك المؤجر الزيادة بغير رضا المستأجر بالإجماع . (٨٧)
قال ابن تيمية : لو كان الخراج إجارة محضة لدخل فيها المساكن ، وانتهى الى ان الخراج أصل ثابت لا يقاس عليه بغيره (٨٨) والخراج ليس أجره ، لأنه يسقط إذا اصطلم الزرع آفة (٨٩)

ج - القول بهذه النظرية يعني أن النص في المعاهدات على حماية أموال الذمة ليس له معنى ، ما دامت الأموال قد انتقلت ملكيتها إلى جماعة المسلمين .

د - القول بها ينفي وجود نظام ضريبي إسلامي ، ما دامت الضريبتان الاساسيتان على أهل الذمة ، قد أصبحتا من قبيل الإيجار ، وليسا فريضتين ماليتين ، ولم يعد هناك طائل - بعد ذلك - وراء دراسة القواعد التالية : كالطاقة الضريبية ، واجراءات حصر وتقدير الضرائب بالطريق الإداري المباشر ، او بالخرص ، أو بتقديم الاقرارات السنوية عن ثروة ودخل الممول من أمواله المنقولة ، أو الاعفاءات المقررة لمستوى الكفاية وغيرها .

هـ - التسليم بالنظرية ، ينتهي الى تحويل عقود الجزية ، ومعاهدات الصلح ، إلى

عقود إيجار بعوض ، طرفها الأول : الدولة كمؤجرة ، وطرفها الثانى : الذمى كمستأجر ، وقيمة الإيجار هى : الجزية والخراج • وهذا التخريج يحول الدولة الإسلامية صاحبة المبادئ والمثل ، إلى دولة نفعية استغلالية • والا فكيف تؤجر الدولة المسلمة للذمى مكانا هو مالكه الأصلى ؟ وهل يمكن أن تنعقد الإجارة مفتوحة ومؤبدة دون تأقيت ؟ وكيف يمكن تفسير عدم التزام بعض الفئات بدفع الأجرة ، كالنساء والشيوخ والصبية والمجانين كما يقولون ؟

ويكفى أن يرد على هذه النظرية بما قاله ابن القيم الجوزية :

لو كانت الجزية أجرة ، لما أنفت منها العرب ، ولو كانت أجرة لكانت مقررة لمدة كسائر الإجارات ، ولو كانت أجرة لما وجبت بوصف (الإذلال والصغار) ، ولو كانت أجرة لكانت مقدرة بحسب المنفعة ، فإن سكنى الدار قد تساوى فى السنة أضعاف أضعاف الجزية المقدرة ، ولو كانت أجرة لما وجبت على الذمى أجرة دار أو أرض يسكنها إذا استأجرها من بيت المال ، ولو كانت أجرة لكان الواجب فيها ما يتفق عليه المؤجر والمستأجر •وبالجملة ففساد هذا القول يعلم من عدة وجوه • (٩٠)

المبحث الخامس
النظرية الخامسة
الجزية بدل الإعفاء من الجندية

وهذه النظرية أحق من غيرها بالدراسة . ومنطوقها يقول: (إن الجزية مقابل مالي تستأديه الدولة من غير المسلمين ، في مقابل إعفائهم من الخدمة العسكرية ، أو الانخراط في سلك الجندية . فهي ضريبة مالية ـ كضرائب الدفاع والأمن القومي والجهاد ـ يدفعها الذميون نظير إعفائهم من ضريبة الدم والسلاح التي يتحملها عنهم المسلمون . (٩١)

وقد استثنى الإسلام ـ كما يقولون ـ أهل الذمة من الخدمة العسكرية ، وجعل الدفاع عن الوطن الإسلامي قاصرا على المسلمين وحدهم ، لأن الدولة المذهبية ـ التي تقوم على مبدأ عقائدي ـ لا يقاتل من ورائها ، ولا ينبغي أن يقاتل ، إلا الذين يؤمنون بصدق هذا المبدأ . والمسلمون وحدهم هم الذين يستطيعون أن يلتزموا حدود الشرع ، ومبادئ الإسلام في الحرب ، وإن قاتل غيرهم ، قاتلوا كأجراء دون مراعاة أخلاقيات الجهاد في الإسلام . (٩٢)

ولنا من التاريخ عظة وعبرة . ففي العهد الذي أعطاه الرسول ـ ص ـ لليهود ـ قبل أن يتقرر مبدأ فرض الجزية على غير المسلمين ـ أجريت تجربة مبدئية لهم لمعرفة مدى إمكانية صمودهم مع المسلمين في الحرب . فنص على أن " اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين " ، وشرط : أن يكون لليهود في غنائم الحرب سهم مع المسلمين إذا اشتركوا معهم في القتال . وبالرغم من ذلك نقض اليهود عهدهم ولم يمكن الاعتماد عليهم . ومن هنا يتمسك أصحاب النظرية بحرفية الحديث وعموميته : (إنا لانستعين بمشرك) .

لاجل هذا كله ، أعفى الإسلام أهل الذمة من الخدمة العسكرية ، ولم يفرض عليهم إلا أن يؤدوا نصيبهم في نفقات الدفاع الوطني . وما الجزية في الحقيقة إلا هذا النصيب المفروض عليهم ، وينتهي أبو الأعلى المودودي الى القول بأنها " ليست عنوان الإطاعة والخضوع ، بل هي بدل للاعفاء من الخدمة العسكرية ، وعوض عن واجب القيام بحفظ الوطن ، ولذلك لاتؤخذ هذه الجزية الا من الرجال الذين هم يصلحون للقتال . " (٩٣) وأعفي منها

كل من لا يجوز استدعاؤه لهذا الواجب كالنساء والصبية والشيوخ والمرضى والفقراء الذين لا يستطيعون تجهيز أنفسهم للحرب . وهى نفس الحالات التى أعفى المسلمون فيها من أداء فريضة الجهاد بنص القرآن تحقيقا لقوله تعالى : (ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج اذا نصحوا لله ورسوله ، ما على المحسنين من سبيل والله غفور رحيم . ولا على الذين اذا ما أتوك لتحملهم قلت لا اجد ما أحملكم عليه ، تولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزنا ألا يجدوا ما ينفقون .) (٩٤)

والواقع ، أنه توجد عدة آثار ثابتة تؤيد وجهة النظر هذه . من أمثلتها :

- ما ورد ضمن معاهدة النبى - ص - مع أهل نجران بنص يقول (... وليس عليهم جزية ولا دم جاهلية ، ولا يحشرون (أى لا يطلبون للمساهمة فى الجهاد مع المسلمين) ولا يعشرون (أى ليس عليهم العشر فى أموالهم) . (٩٥) وقد تناول نصارى نجران هذا النص بالشرح والتفصيل فى كتاب وضعوه ونسبوه إلى الرسول الأمين ، ولكنهم لم يخرجوا عن هذا المعنى فقالوا : " لا يكلف أحد من أهل الذمة منهم للخروج مع المسلمين إلى عدوه ، ولملاقاة الحروب التى يلقون فيها عدوهم بقوة وسلاح وخيل ، الا أن يتبرعوا من تلقاء أنفسهم . فيكون من فعل ذلك منهم وتبرع به حمد عليه ، وعرف له ، وكوفئ به . " (٩٦)

وهكذا صدرت كتبه - ص - لأهل الذمة بالإعفاء من القتال والزكاة فى مقابل أداء الجزية . فى حين صدرت كتبه الى وفود المسلمين بالزامهم بالجهاد والزكاة ولا جزية عليهم :

- فمن كتابه - ص - للحارثيين : (... أنهم آمنون ما أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وحاربوا المشركين ...) (٩٧)

- ومن كتابه لخزاعة : (لمن آمن منهم وأقام الصلاة وآتى الزكاة وناصح فى دين الله ، أن لهم النصرة على من دهمهم بظلم ، عليهم نصر النبى - ص - اذا دعاهم) (٩٨) ويرد هذا النص فى كتابه لبنى غفار (٩٩) وسار أمراء الخلفاء الراشدين على هذه السنة :

- فأبرم " شهر براز " مع " عبد الرحمن بن ربيعة " زعيم إحدى القبائل المسيحية فى شمال فارس عهدا على أن يعفيهم من الجزية فى مقابل انضمامهم للجيش المحارب ضد عدوهم المشترك ، قائلا له : انى بازاء عدو كلب وأمم مختلفة ، أنا اليوم منكم ، ويدى فى أيديكم ،

وبارك الله لنا ولكم ، وجزيتنا إليكم النصرة والعون والقيام بما تحبون " فلما رفع شهر براز ذلك إلى قائد الجند " سراقة بن عمرو " قبله منه واستحسنه ، وصار سنة من بعده ، وكتب به سراقة بن عمرو الى الخليفة عمر بن الخطاب الذى استحسنه كذلك وأجازه . (١٠٠)

ـ وبالمثل ، ورد ضمن معاهدة شهر براز ـ عامل الخراج المذكور ـ مع أهل أرمينيا ما ينص على " أن : يوضع الجزاء عمن أجاب إلى ذلك ، إلا الحشر (أى المساهمة فى القتال) والحشر عوض عن جزائهم " . (١٠١)

ـ ونجد نصا مماثلا فى المعاهدة التى عقدها " عتبة بن فرقد " ـ فى عهد الخليفة عمر بن الخطاب ـ مع أهل آذربيجان إذ يقول : " ومن حشر منهم فى سنة ، وضع عنه جزاء تلك السنة " (١٠٢)

ـ وأخرج الطبرى ، عن عدة من قواد عمر بن الخطاب : كسويد بن مقرن ، وعتبة ابن فرقد ، وسراقه بن عمرو ـ أنهم أسقطوا الجزية عمن اشترك من أهل الذمة فى أعمال الدفاع والحماية . ويعلق الدكتور ابراهيم عبد الحميد على هذه الأخبار بقوله :

" غير أنا لا ندرى ما قيمة هذه الأخبار ، من حيث الثبوت والاعتبار ، وفقهاؤنا يقررون أن أهل الذمة لا يصلحون للاشتراك بأنفسهم فى الأعمال الحربية ، دفاعا عن دار الإسلام ونصرة لها ، فتتقاضى منهم الجزية ولو اشتركوا ، لأن اشتراكهم هذا لا يحقق النصرة المأمونة التى تراد . (١٠٢) مكرر

ـ ونلاحظ تطبيق هذا المبدأ فى العهد الذى أعطاه " معاوية بن ابى سفيان " الى قائد الأرمن " تيودور رختونى " سنة ٦٥٣ م . فقد اشترط على نفسه ألا يأخذ منهم جزية مدة ثلاث سنوات ، على أن يقوموا بتجهيز خمسة عشر ألف مقاتل من الفرسان الأرمن ... (١٠٣)

وقد ظلت هذه القاعدة معمولا بها حتى نهاية الدولة العثمانية . إذ نجد أمثلة كثيرة لإعفاء الذميين من الجزية إذا انخرطوا فى سلك الجندية مثال ذلك :

ـ ما عومل به أهل ميغاريا ـ وهم جماعة من مسيحيى آلبانيا ـ أعفوا من الجزية على شريطة أن يقدموا جماعة من الرجال المسلحين لحراسة الدروب على الجبال المؤدية الى خليج " كورنته " وكان المسيحيون الذين استخدموا طلائع للجيش التركى قد أعفوا أيضا من تلك

الضريبة ومنحوا هبات من الأرض معفاة من الضرائب (١٠٤)

ـ كما أعفى منها أيضا أهالى رومانيا الجنوبية لأنهم كانوا يؤلفون عنصرا هاما من عناصر الجيش التركى ٠

ـ وبالمثل أعفى منها " المرديون " وهم قبيلة ألبانية كانت تحتل الجبال الواقعة شمال " اسكدار " بشرط أن يقدموا فرقة مسلحة أثناء الحرب (١٠٥)

ـ كما لم تقرر جزية على نصارى الإغريق ، الذين أشرفوا على القناطر التى كانت تمد القسطنطينية بمياه الشرب ، ولا على الذين كانوا فى حراسة مستودعات البارود فى تلك المدينة نظرا لما قدموه من خدمات عسكرية (١٠٦)

ـ وعندما دخل الفاطميون مصر ، جددوا عهد الأمان مع أهلها ، وتعمدوا أن ينصوا فى عهدهم الجديد على : "إعزاز المصريين وحمايتهم والجهاد عنهم " (١٠٧)

والواقع ، أن هذه النظرية ـ وإن كانت أقرب النظريات السابقة إلى المفهوم الصحيح ـ إلا انه مازال ينقصها التعميم والشمول لعدة أسباب أهمها :

أولا : ذهب الكثير من الفقهاء إلى وجوب الجزية على الشيوخ والمقعدين والعميان من ذوى المال واليسار مع أنهم غير قابلين للتجنيد ، كما وجدت نصوص تخضع النساء والصبية والرهبان للجزية فى بعض البلدان : كاليمن ، وأهل قزوين ، وأكراد العراق ، وبنى تغلب ، ودومة الجندل ، وسنعرض لذلك بالتفصيل فى الباب الثالث بعون الله ، ومع ذلك لم يتقرر عليهم جهاد ٠

ثانيا : ليس صحيحا أن الإسلام يعفى أهل الذمة من الجهاد مع المسلمين دفاعا عن النفس والأرض والعرض والمال ٠ فقد استعان النبى ـ ص ـ نفسه بغير المسلمين فى حروبه ٠ إذ روى أنه كان يغزو باليهود فيسهم لهم كسهم المسلمين (١٠٨) كما روى أنه استعان بقوم من المشركين ـ منهم " صفوان بن أمية " يوم حنين وتألفهم من الغنائم ، واستعان بيهود بنى قينقاع ورضخ لهم ٠ (١٠٩)

وسار على سنته أولو الأمر من بعده . فمثلا تروى لنا بعض المراجع التاريخية أن الشاعر النصرانى " أبو زبيد الطائى " حارب مع المسلمين فى وقعة "الجسر" وكان قد أتى الحيرة فى بعض أموره ولم يأت للقتال ، وإنما حارب حمية للمسلمين . (١١٠) والمعروف أن "مروان ابن الحكم " أحضر معه إلى المدينة المنورة مائتى رجل من نصارى أهل " أيلة " واستعان بهم فى ضبط المدينة . (١١١) وحاربت قبيلة بنى تغلب النصرانية مع المسلمين بعض جيران لهم فى معركة كاد الأخطل أن يكون فيها قتيلا . (١١٢) بل أن الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز أصر على استدعاء أهل الذمة فى معظم الجيوش العربية (١١٣) وفى عهد عضد الدولة تولى قيادة الجيش أحد النصارى وكان يدعى " أبو العلاء عبيد الله بن فضل " . ويشير " بنيامين التطلى " فى رحلته إلى أنه كان يقيم " بتدمر " جماعة من المحاربين اليهود يبلغون الألفين كانت مهمتهم المحاربة مع المسلمين . (١١٤) وبعد أن تم فتح مصر ، اتجه العرب نحو الغرب ، وانتهت الحرب بينهم وبين البربر على صلح اشترط فيه المسلمون أن يقدم لهم البربر اثنى عشر ألف محارب إلى صفوف الجيش العربى . ومن هؤلاء المحاربين تألف قسم كبير من الجيش الذى اتجه من إفريقيا سنة ٧١١ م ليفتح أسبانيا بقيادة طارق بن زياد (١١٥) .

ثالثا : لدينا شاهدان آخران على ذلك هما : أوراق البردى العربية ، والمؤرخات الإكليركية . وعن مصر بالذات ، روى لنا "ساويرس" أن أعدادا كبيرة من الأقباط انخرطوا فى سلك الجندية مدة ولاية حفص عليها . (١١٦) كما تحدثنا "إيزيس حبيب المصرى " أن " خمارويه " كلف " الأنبا باخوم " بحراسة الحدود الغربية للبلاد ، حيث كان هذا الأنبا محل ثقة الخليفة ، فعين عليها ثلاثمائة جندى يحسنون الرماية بالنشاب ، وزودهم بمعدات الحراسة فى مختلف النقط . (١١٧)

وتشير أوراق البردى العربية الى أسماء كثير من الجند الأقباط أو اليونان المقيمين بمصر . (١١٨) ويقال أيضا أن احمد بن طولون استطاع أن يكون جيشا قوامه مائة ألف جندى معظمه من الجند بن المرتزقة ، كان فيهم أعداد لابأس بها من الروم والنصارى (١١٩)

وكما استعان حكام مصر ـ فى بعض فترات تاريخها ـ بالأقباط كمحاربين فى صفوفهم ،

وكحراس عسكريين لحدود البلاد ، استعانوا بهم كذلك فى الاعمال العسكرية المعاونة ، وكان خلفاء الدولة الإسلامية يقدرون — بنوع خاص — تفوق أقباط مصر فى إنشاء الثغور البحرية والسفن الحربية ، فكانوا يستعينون بهم فى جميع أنحاء الدولة الإسلامية . وتحكى لنا أوراق البردى العربية كيف كان فى مصر ترسانة بحرية مركزها الإسكندرية والروضة والقلزم ، وكيف أن والى مصر " عبدالعزيز بن مروان " اختار ثلاثة آلاف قبطى من عمال هذه الترسانة ، وأرسلهم إلى تونس لإنشاء ترسانة مماثلة ، كما أرسل مثلهم للقدس لمثل هذا العمل . وتخبرنا أيضا أن والى مصر " قرة بن شريك " كان يطلب من صاحب كورة " كوم اشقوة " الملاحين الأقباط لإعداد الاسطول الحربى ، ويفرض على الكورة تموين هؤلاء الملاحين . ويطلب منه أيضا ملاحين لأسطول المشرق وأسطول المغرب للمساهمة فى المشروعات البحرية العامة للدولة الاسلامية . (١٢٠)

رابعا : تنخرم النظرية إزاء بعض الروايات التى تقول أن " غنم بن عياض " صالح بعض بلاد الجزيرة (١٢١) على الجزية بواقع دينار وجريب لكل حالم ، وفى نفس الوقت اشترط عليهم أن يقوموا ببعض الاعمال العسكرية المعاونة ، اذ عليهم أن يبحثوا عن أخبار الروم ويكاتبوا بها المسلمين . وبالمفهوم الحديث ، صالحهم على أن يقوموا بأعمال " المخابرات العسكرية ". (١٢٢) وبالمثل أجرى نفس القائد الصلح مع أهل " الرها " فألزمهم : بمعونة المسلمين على عدوهم مع أداء الجزية ، فان تركوا شيئا مما شرط عليهم فلا ذمة لهم . (١٢٣)

خامسا : استحسن بعض الصحابة وأهل الرأى فكرة استخدام أهل الذمة فى القتال . فقد سئل الشعبى عن المسلمين يغزون بأهل الذمة ، فيقسمون لهم ، ويضعون عنهم من جزيتهم ، فأجاب بأنه نفل حسن . (١٢٤) وقال الشافعى : إن كان الكافر حسن الرأى فى المسلمين ودعت الحاجة إلى الاستعانة به ، وإلا فيكره . (١٢٥)

سادسا : منطق هذه النظرية يؤدى فى النهاية الى إعفاء أهل الذمة من جميع التكاليف المالية ، اذا انخرطوا فى سلك الجندية . فلا هم يدفعون الزكاة ، ولا هم يؤدون الجزية ، سواء استعان بهم المسلمون فى الأعمال العسكرية المباشرة ، أو الاعمال العسكرية المعاونة . وفى ذلك عدم تكافؤ فى الالتزامات بين المسلمين وغير المسلمين .

لأن المسلمين مكلفين بالزكاة والصدقات ، بجوار التزامهم بالقتال والجهاد ، فمن غير المقبول عقلا وعدلا أن يعفى غير المسلمين من الضرائب المقابلة للزكاة والصدقات في مقابل معاونتهم للمسلمين في الأعمال العسكرية .

ويأتينا الخبر الصحيح هذه المرة ، عندما صالح " مسلمة بن عبد الملك " الجراجمة وهي قبيلة مسيحية كانت تقيم بجوار أنطاكية بشمال سورية ، على مساعدة المسلمين في مغازيهم ، وأن يكونوا عيونا لهم على العدو ، على شريطة الا يؤخذوا بالجزية ، وأن يؤدوا الزكاة ، وأن يعطوا نصيبهم في الغنائم . (١٢٦)

ولا شك أن هذا الاتفاق يعطي مؤشرا له وزنه ، عند التفكير في إقامة نظام ضريبي موحد على كل من المسلمين وأهل الذمة .

وأخيرا ، تنهدم النظرية إزاء بعض النصوص التي أعفت بعض القبائل الداخلة حديثا في الاسلام من فريضة الجهاد مع تكليفهم بأداء الزكاة ، وبالمثل أعفي المؤلفة قلوبهم بادئ الأمر من الفريضتين : الزكاة والجهاد . والامثلة على ذلك كثيرة نورد منها :

- كتابه لوفد ثقيف : الذي ورد به هذا النص : (لا يحشرون ولا يعشرون ، ولا يستكرهون بمال ولا نفس ، وهم أمة من المسلمين الخ ...) (١٢٧)

- كتابه لابن مالك الوائلي : (.. لمن أسلم وأقام الصلاة وآتى الزكاة وأطاع الله ورسوله ، وأعطى من المغنم خمس الله وسهم النبي وأشهد على إسلامه وفارق المشركين ، فانه آمن بأمان الله ، وبرئ إليه من الظلم كله ، وأن لهم ألا يحشروا ولا يعشروا ، وعاملهم من أنفسهم) (١٢٨)

- ومن كتابه لبني جعيل من بلي : (أنهم رهط من قريش ثم من بني عبد مناف ، لهم مثل الذي لهم وعليهم مثل الذي عليهم ، وأنهم لا يحشرون ولا يعشرون ، وأن لهم ما أسلموا عليه من أموالهم ..) (١٢٩)

ومن كتابه لعمير بن الحارث الازدي (أما بعد ، فمن أسلم من غامد فله ما للمسلم ، حرم ماله ودمه ، ولا يحشر ولا يعشر ، وله ما أسلم عليه من أرضه .) (١٣٠)

– ومن كتابه لبني الحارث وبني نهد (أن لهم ذمة الله وذمة رسولـــــه ، لا يحشرون ولا يعشرون ، ما أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وفارقوا المشركين وأشهدوا على إسلامهم ، وأن في أموالهم حقا للمسلمين) (١٣١)

– وعندما أقام النبي – ص – يزيد بن المحجل الحارثي على قومه، كتب لـــه : أنه (على قومه من بني مالك) ونص صراحة على أنهم (لا يغزون ولا يحشـــرون) (١٣٢) وبالمثل كتب لعبد يغوث الحارثي (١٣٣)

المبحث السادس
النظرية السادسة
الجزية نظام مالى بديل عن الزكاة

وينادى أصحاب هذه النظرية بثنائية النظام الضريبى الإسلامى ، أى بالفصل التام بين الالتزامات المالية المقررة على المسلمين ، والالتزامات المالية المقررة على غيرهم بداخل الدولة الإسلامية ، ويفرقون بين كل من المجموعتين سواء فى الأساس الشرعى لكل منهما ، أو فى إجراءات تقدير وربط وجباية كل منهما ، أو فى نوعية التكليف والمكلفين بهما ، أو فى مصرف كليهما إلخ ...

ويقولون - إنه من الناحية الدينية - لا يلزم غير المسلمين بالضرائب التعبدية المقررة على المسلمين ، لأنها فرضت عليهم كركن من أركان الدين ، من أقامها فقد أقام الدين . ومن هدمها فقد هدم الدين . وأن المسلمين إنما يدفعونها تقرباً إلى الله وزلفى . وهى لا تفرض على غير المسلمين لأنهم ليسوا مخاطبين بأحكام الشريعة .

هذا من الناحية الدينية ، أما من الناحية المالية ، فقد فرضت الجزية على الذميين ، كالتزام مالى بحت يقابل الالتزام الواقع على المسلمين من زكاة وغيرها ، كى يتكافأ الفريقان فى التكاليف العامة ، طالما ينتفع كل من الجماعتين بمرافق الدولة على قدم المساواة . (١٣٤)

ويطلق البعض على " مجموعة الالتزامات المالية المقررة على المسلمين " إسم "الضرائب الدينية " وعلى " مجموعة الالتزامات المالية المقررة على غير المسلمين " إسم " الضرائب الدنيوية ". (١٣٥) وتضم المجموعة الأولى ثلاثة أنواع رئيسية هى : الزكاة (أو الضرائب على الأموال المنقولة للمسلمين) ، والعشر (أو الضرائب على الأموال العقارية للمسلمين) (١٣٦) والصدقات ، أو كما يسميها البعض (المساهمة المالية لتجهيز الجيوش وللقيام بالأعمال العامة) (١٣٧) ويسميها الآخرون (ضرائب الإنفاق العام) (١٣٨) كما يطلق عليها أيضاً اسم : الضرائب الاستثنائية (١٣٩) أو أموال العفو .

وتضم المجموعة الثانية ثلاثة أنواع مقابلة هى : الجزية (أو الضرائب على الرءوس) ،

والخراج (أو الضرائب على الأطيان) ، والعشور أى الضرائب على الأموال التجارية ، ويسميها البعض الضرائب الجمركية .

وخلاصة قولهم : أن النظام الضريبى الإسلامى يتركز فى مضمون المعادلة الآتية :-

- النظام الضريبى الاسلامى = مجموعة ضرائب الزكوات + مجموعة ضرائب الجزاء العام .

ويقوم معيار هذا التقسيم على أساس العقيدة ، فإما إسلام أولا إسلام ، وبالتبعية فإما الضرائب الدينية وإما الضرائب الدنيوية . ومعنى ذلك أن خضوع الفرد لأى النظامين ، ليس مصدره أورستقراطية عسكرية ، أو نفوذ سياسى ، أو عنصرية قبلية ، أو قومية إقليمية ، وإنما مرد ذلك إلى عامل واحد دون سواه : هو خلاص الإنسان بعقيدته الدينية إلى الله ورسوله . فلا لون معين ، ولا تبعية خاصة ، ولا ثقافة ، ولا مركز من أى نوع . وشتان بين معيار القياس فى هذه النظرية ، ومعيار القياس فى مفهوم الإمبراطوريات التى سادت وقت ظهور الإسلام .

وقد تبنى النظرية جمهور الفقهاء ، وعلى الأخص الحنفية ، الذين انتهوا بالتقسيم الثنائى للنظام الضريبى الإسلامى إلى غاية الجمود ، وأخذت وجهة النظر الرسمية بها . وانتهى التطبيق العملى الذى ساد الدولة الإسلامية الأولى إلى ثنائية النظام . وسرى هذا الفكر إلى الفقه المالى الإسلامى الحديث ، وأصبحنا لا نطالع أى مؤلف عن النظام الضريبى الإسلامى ، وإلا ويبرز هذه الثنائية ، فيتحدث أولا عن الزكاة والعشر والصدقات، ثم يتحدث عن الجزية والخراج والعشور . لذا رأيت أن أعطى لهذه النظرية أهمية خاصة ، باعتبارها منطلق الفكر الذى يرشدنا لبناء نظام ضريبى موحد ، وهو الاساس الذى أبنى عليه رسالتى بعون الله .

أدلة النظرية الثنائية :

استند أصحاب النظرية إلى عدة نصوص من السنة النبوية الشريفة ، وتأتى هذه النصوص متوافرة من رافدين :

الرافد الأول : كتبه - ص - الرسمية للملوك والأمراء ، يوضح فيها الواجبات المقررة على كل من المسلمين وغير المسلمين ومن هذه الكتب :

- كتابه - ص - الذى أرسله من تبوك إلى قيصر الروم ، وفيه يقول : (.. إنى أدعوك إلى الإسلام ، فان أسلمت فلك ما للمسلمين وعليك ما عليهم ، فإن لم تدخل فى الإسلام فأعط الجزية ... وإلا فلا تحل بين الفلاحين وبين الإسلام أن يدخلوا فيه أو يعطوا الجزية) (١٤٠)

- كتابه - ص - إلى ملوك اليمن الذى فصل فيه ما كتب على المؤمنين من الصدقة ثم قال : (... ومن أدى ذلك وشهد على إسلامه ، وظاهر المؤمنين على المشركين ، فإنه من المؤمنين : له ما لهم وعليه ما عليهم ، وله ذمة الله وذمة رسوله . وإنه من أسلم من يهودى أو نصرانى فله مثل ما لهم وعليه مثل ما عليهم . ومن كان على يهوديته أو نصرانيته فانه لا يفتن عنها وعليه الجزية ، على كل حالم ذكر أو انثى حر أو عبد - دينار واف أو قيمة من المعافر ، أو عرضه ثيابا الخ ...) (١٤١)

- كتابه إلى معاذ بن جبل ، وقد ورد به (إن فيما سقت السماء أو سقى غيلا العشر ، وفيما سقى بالغرب أو الدالية نصف العشر ، وأن على كل حالم دينارا أو عدل ذلك من المعافر ، وأن لا يفتن يهودى عن يهوديته) (١٤٢)

<u>الرافد الثانى</u> : بعض ما روى عنه من السنة القولية ومنها :

- ما رواه ابن عباس عنه - ص - (لا تصلح قبلتان فى أرض ، وليس على مسلم جزية) (١٤٣)

- ما روى عنه - ص - مرسلا (ليس على مسلم عشور ، إنما العشور على اليهود والنصارى) (١٤٤)

ومن الحديثين السابقين استنبط أبو يوسف المعنى المقابل بقوله : " ليس فى أموال أهل الذمة زكاة " (١٤٥)

ويقول أصحاب النظرية ، أن النصوص لا تأتينا فقط بشأن فرضية كل من المجموعتين ، وإنما ترد أيضا بشأن جبايتها وتوريدها توطئة لتوجيه كل منها فى مصارفها - من هذه النصوص :

- كتاب النبى - ص - إلى المنذر بن ساوى : (أما بعد ، فإنى قد بعثت إليك قدامه وأبا هريرة ، فادفع إليهما ما اجتمع عندك من جزية أرضك والسلام) (١٤٦)

ـ كتابه ـ ص ـ إلى العلاء بن الحضرمي : (أما بعد ، فإني قد بعثت إلى المنذر بن ساوى من يقبض منه ما اجتمع عنده من الجزية ، فعجله بها ، وابعث معها ما اجتمع عندك من الصدقة والعشر ، والسلام) (١٤٧)

ومن النصين السابقين يستبين لنا أن النبي ـ ص ـ عزل بين جباية الزكاة والعشر وبين جباية الجزية ، فعين على الزكاة والعشر بالبحرين أبا العلاء الحضرمي ، وعين على الثانية المنذر بن ساوى .

وبوحي من هذا الهدى النبوي ، نصح أبو يوسف للرشيد أن يعين على الخراج عمالا غير عمال الصدقات " لأن مال الصدقة لا ينبغي أن يدخل في مال الخراج ، ولا ينبغي أن يُجمع مال الخراج إلى مال الصدقات والعشور ، ولأن الخراج فيء لجميع المسلمين ، والصدقات لمن سمى الله في كتابه " (١٤٨) . وهذا المعنى عبر عنه الماوردي بأسلوب آخر فقال : " لأن الخراج فيء لا يستحقه أهل الصدقة ، كما لا يستحق الصدقة أهل الفيء " (١٤٩)

ويتعرض أبو عبيد لنفس المسألة ـ عندما يتحدث عن النظام الضريبي الإسلامي كما حدد معالمه الخليفة عمر بن الخطاب ـ فيقول أن الإيرادات التي تجبيها الدولة الإسلامية ثلاثة هي : الفيء ، والصدقة والخمس ، وهي أسماء مجملة يجمع كل واحد منها أنواعا من المال (١٥٠) فاذا كان الخمس مصدرا استثنائيا غير ضريبي ، باعتباره حصة الدولة في غنائم الحرب ، فلم يبق لنا إلا النوعان الآخران وهما : الصدقة والفيء ، فأما الصدقة فهي مجموعة ضرائب الزكوات الدينية ، وأما الفيء فهو مجموعة الضرائب الدنيوية المقرر على غير المسلمين .

نقد النظريـــة :

باستقراء تاريخ التشريع الضريبي في الدولة الإسلامية الأولى ، نجد أن هذه النظرية تنهار من عدة وجوه :

الوجه الأول : تعرض المسلمون ـ إما حكما أو بالفعل ـ لأداء الضرائب المقررة على الذميين الثلاثة : الجزية والخراج والعشور .

الوجه الثانى : تعرض أهل الذمة - إما حكما أو بالفعل - لأداء الضرائب المقررة على المسلمين الثلاثة : الزكاة ، والعشر ، والصدقات .

الوجه الثالث : تعرض كل منهما - إما حكما أو بالفعل - لأداء ضرائب معينة بذاتها وقيمتها يدفعونها دون تفرقة بينهما كالركاز ، والمراعى ، والمصايد وغيرها .

الوجه الرابع : ترتب على هذا الفكر وجود صدام شرعى وعملى بين العقود السياسية الاسلامية ، والعقود المدنية الإسلامية .

الوجه الخامس : ترتب عليه أيضا إجهاد الفقهاء فى البحث عن مبررات فرض الجزية فى الإسلام .

الوجه السادس : وقف هذا الفكر حائلا دون توحيد النظام .

ونناقش كلا من هذه العوامل على حدة .

اولا : خضوع المسلمين للضرائب الدنيوية

وقد خضع المسلمون لكل من الضرائب الثلاثة إما حكما وإما عملا على التفصيل التالى :

خضوع المسلمين للجزية :

تروى لنا كتب السيرة ، أن الرسول - ص - لم ير بأسا من أن يعطى الجزية إلى " غطفان " تحقيقا لمصلحة المسلمين ، وقد اجتمعت عليه الأحزاب ، فبعث النبى - ص - إلى عيينة بن حصن ، والحرث بن عوف المرى ، وهما قائدا غطفان - فأعطاهما ثلث ثمار المدينة ، على أن يرجعا بمن معهما عنه وعن أصحابه ، فجرى بينه وبينهما الصلح ، حتى كتبوا الكتاب ، ولم تقع الشهادة ولا عزيمة الصلح إلا المراوضة فى ذلك . وعملا بمبدأ الشورى استشار النبى - ص - كلا من سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فى أمر هذا الصلح ، فقالا له : " يا رسول الله ، أمراً تحبه فنصنعه ، أم شيئا أمرك الله به لابد لنا من العمل به ، أم شيئا تصنعه لنا ؟ " قال : (بل شيئا أصنعه لكم . والله ما أصنع ذلك - إلا لأننى أرى العرب قد رمتكم عن قوس واحدة ، وكالبوكم من كل جانب ، فأردت أن أكسر عنكم من

شوكتهم إلى أمر ما) فقال له سعد بن معاذ : " يارسول الله ، قد كنا ـ نحن وهؤلاء القوم ـ على شرك بالله وعبادة الأوثان ، لا نعبد الله ولا نعرفه ، وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها ثمرة إلا قرى أو بيعا . أفحين أكرمنا الله بالإسلام ، وهدانا له وأعزنا بك وبه نعطيهم أموالنا ؟ والله مالنا بهذا من حاجة ، والله لانعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم " قال رسول الله ـ ص ـ (فإنتى وذاك) . فتناول سعد بن معاذ الصحيفة، فمحا ما فيها من الكتاب ثم قال : " ليجهدوا علينا " (١٥١)

ومجرد شروع النبى ـ ص ـ فى إلزام المسلمين بدفع الجزية لغطفان ، بالاضافة إلى التزامهم الأساسى بدفع أموال الزكاة ، يعنى أن لولى الأمر أن يشرع مايشاء من الضرائب الدنيوية على المسلمين إما لحمايتهم أو تحقيقا لمصلحة عامة ينشدونها تحت الحاح الظروف البيئية ، ويفصم حدة التقسيم الثنائى بين البديلين : الزكاة والجزية .

بل إن الأمر لم يقف عند مجرد التفكير فى دفع الجزية ، وإنما تعداها إلى كتابة مشروع العقد، ووضع مشروع القانون الذى تحددت فيه نسبة الضريبة بثلث أموال المدينة ، ولم يبق الا أن يعرض المشروع على أهل الرأى والمشورى لاقراره على ضوء الظروف البيئية ، ووردت اللائحة التفسيرية لمشروع القانون تقول أن هذا المشروع لم يكن أمرا نزل به الوحى وإنما كان شيئا يصنعه لصالح المسلمين . مما يستدل منه على أن لولى الأمر أن يفرض من الضرائب الدنيوية ما يشاء على المسلمين بالعدل، وفى حدود أموال العفو فى اطار المشروعية الضريبية ، وبالاستناد إلى المشروعية الإسلامية العليا .

وأكثر من هذا ، أن المسلمين خضعوا بالفعل للجزية فى زمن " عبد الملك بن مروان " الذى صالح " جستنيان الثانى " ملك الروم الملقب " بالاخرق " ، على أن يؤدى اليه كل جمعة ألف دينار ، خوفا منه على المسلمين ، فما كاد عبد الملك بن مروان يفرغ من مشاكله الداخلية ، حتى امتنع عن دفع الجزية ، فقامت الحرب بينه وبين الروم وانتقض الصلح (١٥٢) واضطربت العلاقات الاقتصادية بين المسلمين والروم ، فأوقف المسلمون تصدير القراطيس البردية من مصر إلى الروم ، مما اضطرهم بالتالى لسك الدنانير والدراهم الإسلامية فى غضون سنتى ٧٤ ، ٧٥ هـ لتعويض ماكانت تحصل عليه من دنانير رومية كثمن لهذه القراطيس . (١٥٣)

والأكثر ، أن المسلم – فى ظل الثنائية الضريبية – وجد نفسه ، يؤدى للدولة الاسلامية ، ضريبة الجزية ، مثله كمثل الذمى سواء بسواء ، إذا ماباشر حقا من حقوقه السياسية أو المدنية المقررة له شرعا فى حالتين :

الأولى : إذا أشهر مواطن الدولة الإسلامية إسلامه ، وكان من أهل البلاد التى فتحت صلحا على جزية مجملة – ومن البلاد التى فتحت صلحا فى عهد النبى – ص – كأرض نجران وأرض هجر والبحرين ، وأيله ، ودومة الجندل ، وأذرح ، وجرباء • ومنها ماصولح فى عهد الخلفاء الراشدين ، كبيت المقدس ، ومدن الشام دون بلادها ، ومدن مصر دون بلادها ، وكل بلاد خراسان والجزيرة (١٥٤) وماوراء الجبل من أرض السواد (١٥٥) وإن كان قد قيل أن السواد بعضه فتح صلحا والآخر فتح عنوة ولا يعلم من له صلح ومن ليس له صلح • (١٥٦) وإن كانت الروايات تؤكد أن الحيرة وأليس وبانقيا وعين التمر وأرض صلوباء قد تحت صلحا (١٥٧)

الثانية : إذا امتلك الفرد المسلم أو حاز – بأى سند صحيح ناقل للملكية أو الحيازة – جزء من الأموال العقارية وغيرها المحملة بدين الضريبة المقررة على أصحاب هذه البلاد •

أولا : إذا دخل الذمى فى الإسلام :

وبادىء ذى بدء ، صنف بعض الفقهاء جزية هذه البلاد إلى نوعين ، فقد روى لنا يحيى بن سعد : " أن الجزية جزيتان : جزية على رؤوس الرجال ، وجزية تكون مجملة على أهل القرية ... " (١٥٨)

ويضيف الآخرون إليها نوعا ثالثا فيقولون أن الجزية ثلاثة أنواع :

١ – الجزية المفصلة على الأشخاص وعلى الأموال • وكان هذا النوع هو الغالب فى البلاد التى ذكرناها •

٢ – الجزية المجملة على أهل القرية وعلى أموالهم كوحدة مالية تضمن بعضها بعضا – وهذا النوع من الجزية هو الذى أسماه بعض المستشرقين من أمثال فون كريمر ، وجروهمان ، وبيكر ، ولامنس ، وقبل ، ودوزى ، وفان برشم ، ومارتن هارتمان ، بل ، وولهاوزن ، وكيتانى (١٦٠) ، " بالاتاوة " ونفذوا منه إلى مهاجمة النظام الضريبى الإسلامى • وأطلق عليه الأستاذ محمد كمال الجرف إسم " الخراج المقطوع " (١٦١)

٣ ـ الجزية المختلطة التي تجمع بين نوعي الجزية السابقين ، فقد تفصل الجزية على الأشخاص وتجمل على الأموال ، وقد يكون العكس ، وحكم ما فصل من هذا النوع هو حكم الجزية المفصلة ، وحكم ما أجمل منها هو حكم الجزئية المجملة . ولذا فلا بأس من اقتصار البحث على النوعين الأول والثاني .

ولم ينشأ خلاف كبير حول النوع الأول من الجزية ، لأنها مفصلة على الأشخاص والأموال ، ولا يترتب عليها وجود ضمان عام لأدائها سواء في أشخاص أهل الذمة أو أموالهم . ويفسر لنا هذا الحكم ما روى عن عمر بن عبد العزيز بقوله : " لا تؤخذ من ورثته بعد موته ، ولا يجعلها بمنزلة الدين ، ولا من أهله اذا هرب عنهم منها ، لأنهم لم يكونوا ضامنين لذلك ".(١٦٢)

ويترتب على هذا الحكم :

أ ـ أن من يسلم من أهل الصلح ـ الذين صولحوا على جزية مفصلة ـ أن تسقط عنه الجزية الشخصية التي سماها الفقهاء " الجزية على رؤوس الرجال " أو " الجزية على الجماجم "

ب ـ أن من يسلم منهم يحتفظ بملكية أرضه وأمواله ، وفي ذلك صرح أنس بن مالك بقوله : " أما أهل الصلح فمن أسلم منهم فهو أحق بأرضه ... ".(١٦٣) وقال ابن سيرين " من السواد ما أخذ عنوة ، ومنه ما كان صلحا ، فما كان صلحا فهو مالهم ، وما كان عنوة فهو للمسلمين ".(١٦٤)

جـ ـ أن من يسلم منهم تسقط عنه الجزية العقارية ، وتصير أرضه أرض عشر ، لأنها ملك أيمانهم . وفي الحديث : " أن رجلين أسلما من أهل أليس (من أرض السواد) فرفع عمر جزيتهما من جميع الخراج ، وذلك أن أليس كانوا صلحا ".(١٦٥) كما روى عن عمر بن عبد العزيز قوله: " لم تفتح قرية من المغرب (يعني غرب مصر) إلا ثلاث : الاسكندرية وكفر طيس وسلطيس فكان عمر (يعني ابن الخطاب) يقول : من أسلم من أهل هذه المواضع خلى سبيله وسبيل ماله ".(١٦٦)

ويعبر ابن القيم الجوزية عن حكم هذا النوع من الجزية التفصيلية بقوله : " ما صولح عليه المشركون من أرضهم ، على أن يقرها في أيديهم بخراج يضرب عليها ، وتكون الأرض لهم فهذا الخراج جزية تؤخذ منهم ما أقاموا على شركهم ، وتسقط عنهم بإسلامهم ، ولهم بيع

هذه الأرض والتصرف فيها كيف شاءوا . فإن تبايعوها فيما بينهم كانت على حكمها في الخراج . وإن بيعت على مسلم سقط خراجها " واستشهد بقول سفيان : " ما كان من أرض صولح عليها ثم أسلم أهلها فقد وضع الخراج عنها . " (١٦٧)

غير أن الأمر يختلف بالنسبة للجزية المجملة ، إذ ذهب الاتجاه فيها إلى ثلاثة آراء :

الرأي الأول : أن من يسلم من أهلها ، يحال بينه وبين ملكية أرضه ، إذ تظل أرضه داخلة في الضمان العام للجزية المجملة ، حيث تنتقل ملكيتها إلى ذوي رحماه استناداً إلى النص القرآني : (وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض)(١) (١٦٨) وما روى عن الرسول ـ ص ـ بقوله : (لايتوارث أهل ملتين) (١٦٩) . وإلى ذلك مال عمر بن عبد العزيز ، وما يؤثر عنه قوله : " أيما قوم صولحوا على جزية يعطونها ، فمن أسلم منهم كانت داره وأرضه لبقيتهم . " وبالتالي سقطت عنه الجزية من أي نوع ، سواء كانت جزية شخصية على الرؤوس ، أو جزية عقارية على الأطيان . (١٧٠) وشأن من يسلم في ذلك شأن من يهرب أو يموت من سكان القرية . وفي ذلك كتب عمر بن عبد العزيز إلى عامله على مصر " حيان بن سريح " أن يجعل جزية من مات أو أبق (هرب) من أهل القرى (أي الجزية المجملة) على من بقي منهم ، إذ ليس على من مات أو أبق جزية . (١٧١)

الرأي الثاني : أن من يسلم من أهلها ، يحتفظ بملكية أرضه وأمواله ، ويؤدي عنها ما كان يؤديه من الجزية المجملة ، مطروحا منها الجزية الشخصية على رأسه . واستندوا في ذلك إلى :

- ما روى عن النبي ـ ص ـ بقوله : (يرث المسلم الكافر ، ولا يرث الكافر المسلم) (١٧٢)
- الحكم الذي أصدره معاذ بن جبل ضد أخوة من اليهود أسلم أحدهم ، ثم مات أبوهم ، فاستأثر الأخوة اليهود بالتركة دون أخيهم المسلم ، إذ حكم معاذ بأن يأخذ الأخ المسلم حظه من تركة أبيه اليهودي استناداً إلى قول الرسول : (الإسلام يزيد ولا ينقص) (١٧٣)
- فعل عمر بن الخطاب ، وكان قد كتب الى " سعد " ليقطع " سعد بن زيد " أرضا لبني الرفيل ، فأتى ابن الرفيل عمرا فقال : " يا أمير المؤمنين على ما صالحتمونا ؟ قال : " على أن تؤدوا إلينا الجزية ولكم أرضكم وأموالكم وأولادكم " قال : " يا أمير المؤمنين ، أقطعت أرضي لسعيد بن زيد ، فكتب عمر إلى سعد : " تـرد

(١) الأنفال ٧٥ + الأحزاب ٦

عليه أرضه " . ثم دعاه إلى الإسلام فأسلم ، ففرض له عمر سبعمائة وجعل عطاءه في خثعم وقال : "إن أقمت في أرضك أديت عنها ما كنت تؤدي ." (١٧٤) وهذا الذي صنعه عمر مع الرفيل دهقان العال ، صنعه كذلك مع كثير من الدهاقين الذين أسلموا كدهقان الفلاليج ، ودهقان بابل ، ودهقان نهر الملك وغيرهم ، حيث لم يعرض لهم في أموالهم ولم يخرج الأرض من أيديهم ، وأزال جزية الرؤوس عن رقابهم . (١٧٥)

- وقول حسن : " من أسلم من أهل الصلح رفع الخراج عن رأسه وعن أرضه - تصير أرضه أرض عشر - إلا أن يكون من أهل الصلح ، صولحوا على أن يوضع على رؤوسهم الجزية وعلى أرضيهم الخراج (يقصد الجزية المختلطة) فمن أسلم رفعت الجزية على رأسه ، وكان الخراج على أرضه على حاله (يقصد الجزية العقارية المجملة) (١٧٦)

الرأي الثالث : رأي الأحناف . وهم لا يفرقون بين الجزية التفصيلية والجزية المجملة ، ولا بين جزية أرض الصلح وخراج أرض العنوة ، وأعطوا رأيا واحدا بالنسبة للجميع فقالوا : أن من يسلم عموما نرفع عنه الجزية الشخصية ويبقى عليه ما سبق أن تقرر في أرضه بحكم الفتح الأول ، ولا يلزم بدفع العشر إذ لا يجتمع - في رأيهم - عشر وخراج . وبذلك عارضوا تحويل أرض الخراج إلى أرض عشر أو العكس . ومما يروى عن أبي حنيفة قوله : " من أسلم منهم أو اشترى أرض مسلم فأن الصلح باق على حاله " (١٧٧) . وقد استند الحنفية في رأيهم إلى بعض أقوال الخليفتين الراشدين : عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب ، وقول للصحابي ابن عباس .

- فقد كتب عمر بن الخطاب في دهقانة نهر الملك التي أسلمت يقول : " ادفعوا إليها أرضها تؤدي عنها الخراج " . وقال علي لدهقان أسلم في عهده ، إن أقمت في أرضك رفعنا عنك جزية رأسك وإن تحولت عنها فنحن أحق بها " (يعني وإن أقمت بأرضك أديت عنها ما فرض عليها .) ولم يرد في هذين الحديثين أنهما الزما من أسلم بدفع العشر كما استندوا الى قول ضعيف لابن عباس اذ يقول : " ما أحب أن يجتمع على المسلم صدقة المسلم وجزية الكافر " (١٧٨)

- ويشرح لنا مؤلف الفتاوى الهندية رأي الحنفية فيقول : " للامام الخيار ، ان شاء

جمع بين الأراضي والجماجم ، فجعل لها خراجا واحدا من الدراهم والدنانير أو الكيلي أو الوزني أو الثياب ، وإن شاء أفرد لكل واحد منهما . فإن جمع يقسم على الجماجم والأراضي بقدر حال الجماجم وعددهم وبقدر الأراضي بالعدل والإنصاف ، فما أصاب الجماجم فهو جزية توضع على الرؤوس بترتيب معين ، وما أصاب الأراضي يكون خراجا على الأراضي بقدر ريعها على ترتيب معين ... ولو أسلم أهل هذه الدار ـ التي صالحهم الإمام على مال معلوم يؤدونه عن رؤوسهم وأراضيهم ـ سقط خراج الرؤوس دون خراج الأراضي ". (١٦٩)

ولقد وجد الرأيان الأخيران (الثاني والثالث) سبيلهما إلى التطبيق العملي في عهد بني أمية ـ فيما عدا الفترة التي حكمها الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز ـ باحتفاظ المسلمين الجدد بملكية أراضيهم وأموالهم المحملة بالجزية مع إلزامهم بسدادها بعد إسلامهم .

ومن هذا الواقع العملي ، وجد الداخلون في الإسلام ـ بعد الفتح ـ أنفسهم في موقف يختلف عن المسلمين الأوائل . فالتزموا بأداء مجموعة ضرائب الزكوات كواجب ديني ، وبالإضافة إلى ذلك التزموا بأداء ما يخصهم في الجزية المجملة على القرية . ولم يكن قول ابن عباس الذي تبناه الأحناف ، بمانع أتقيائهم من أداء العشر عن ناتج أراضيهم ، اقتداء بالليث بن سعد ، الذي كان يخرج العشر من أرضه بالإضافة إلى أدائه الجزية العقارية عنها تحوطا . وكان قد اشترى في مصر أرضا بجزيتها على أن يؤدي عنها الجزية . (١٧٠)

وزادت المسألة تعقيدا ، عندما تدافع الذميون إلى الدخول في الإسلام بأعداد هائلة في عهد بني أمية ـ وعلت صيحات المسلمين الجدد بإسقاط الضريبة عنهم ، وتحير أمراء الأقاليم في أمر من أسلموا من أهل الصلح وعليهم الجزية المجملة ، ولكنهم استقروا في النهاية إلى جبايتها أخذا بالأحوط لصالح بيت المال ، وحفاظا على الضمان العام في أموال أهل القرية ، خاصة وقد داخلهم الشك في أمر المسلمين الجدد ، بما أسلموا نفورا من الجزية .

فلما كان عهد عمر بن عبد العزيز ، وجد كل من الطرفين متنفسا لهما ، فأنهالت

استفسارات الأمراء وشكاوى المسلمين الجدد عليه ، فقطع برأيه — الذى سبق أن أوردناه — وهو إسقاط الجزية من أى نوع عن الذمى إذا أسلم ، سواء كانت جزية مفصلة ، أو جزيـــة مجملة .

— فكتب له واليه على العراق — عدى بن أرطأة — يقول : "إن الناس قد دخلوا فى الإسلام أفواجا حتى خشيت أن يقل الخراج " فأجابه بقوله : " والله لوددت أن الناس كلهم يسلمون حتى نكون أنا وأنت حراثين نأكل من كسب أيدينا " (١٧١)

— وكتب إليه حيان بن سريج واليه على خراج مصر يقول : " أما بعد فإن الإسلام قد أضر بالجزية ، حتى سلفت من الحارث بن ثابتة عشرين ألف دينار ، أتممت بها عطـاء أهل الديوان ، فإن أراد أمير المؤمنين أن يأمر بقضائها فعل " فكتب إليه عمر : " أمـــا بعد ، فقد بلغنى كتابك ، وقد وليتك خراج مصر وأنا عارف بضعفك ... فضع الجزية عمن أسلم ... فان الله انما بعث محمدا — ص — هاديا ولم يبعثه جابيا " (١٧٢) وفـــى رد آخر إليه قال : " ضع الجزية عمن أسلم من أهل الذمة ، فإن الله تبارك وتعالى قال : ﴿ فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم ﴾ (١٧٣)

— وأرسل إلى عامله على الكوفة يقول : " كتبت إلى تسألنى عن أناس من أهل الحيرة يسلمون من اليهود والنصارى والمجوس وعليهم جزية عظيمة ، وتستأذننى فى أخذ الجزيـة منهم ، وإن الله جل ثناؤه بعث محمدا داعيا إلى الإسلام ولم يبعثه جابيا ، فمن أسلم من أهل تلك الملل فعليه فى ماله الصدقة ولا جزية عليه . " (١٧٤) وكتب إليه مرة أخـــرى يقول : " ولا خراج على من أسلم من أهل الأرض " (١٧٥)

ومن الشكايات التى وصلت إلى الخلافة فى عهده ، ما قاله أحد وفود خراســـان ، وكان يدعى أبا الصيداء : " يا أمير المؤمنين ، عشرون ألفا من الموالى يغزون بلا عطـــاء ولا رزق ، ومثلهم ممن قد أسلموا من أهل الذمة يؤخذون بالخراج . فسارع الخليفـــة عمر بن عبد العزيز بالكتابة الى الجراح واليه على خراسان يقول : " أن انظر من صلـــى قبلك الى القبلة فضع عنه الجزية " وكان من نتيجة ذلك أن أسرع أهالى خراسان إلى التحول

للإسلام ، فأوعز البعض إلى الجراح أن ذلك لم يكن إلا نفورا من الجزية ، وطلبوا منه أن يمتحن المسلمين الجدد بالختان فكتب الجراح بذلك لعمر بن عبد العزيز ، فرد عليه بقوله : " ان الله قد بعث محمدا - ص - داعيا ولم يبعثه جابيا . " ورفع عمر الجزية عمن أسلم من أهالي خراسان وفرض لهم العطاء ، وإزاء مراوغة الجراح له في ذلك استدعاه إليه ثم عزله . (١٧٦)

ومن مطالعتنا للشكايات والمراسلات السابقه ، نلاحظ أن المشكلة انحصرت في المدن والبلدان التي فتحت صلحا على جزية مجملة،سواء في مصر،أو في العراق،أو في خراسان،حيث ظل المسلمون الجدد يؤدون الجزية عما تحت أيديهم من أموال الضمان العام حتى حسم الأمر الخليفة عمر بن عبد العزيز . ولكن الامور انتكست بعد وفاته ، فأعاد الأمراء مطالبتهم للمسلمين الجدد بالجزية ، وتفاقمت المشكلة حتى وصلت إلى حد أن دام الصراع بين الحكومة والمواطنين الذي استمر يطحن بلاد خراسان حتى عين عليها السياسي المحنك " نصر بن سيار " فأعلن في خطاب سياسي ألقاه بمسجد " مرو " برنامجه للإصلاح الضريبي الشامل بحسب الشرع الحنيف ، فرفع الخراج المجمل عن أهل الصلح ، وفرز الضريبة إلى نوعيها ، جزية على الرؤوس ، وخراجا على الأرض الزراعية ، وكان قد تبين له أن الدهاقين استغلوا نطاق هذه الضريبة عند التوزيع ، فرفعوها عن ثمانين ألف ذمي ، وأضافوا هذه المقررات على ثلاثين ألف ممن أسلموا عند التوزيع إذكاء للفتنة ، فأعاد الأمور إلى نصابها . وأعلن ذلك في خطابه قائلا :

- " ألا إن " بهراميس " كان مانح المجوس ، يمنحهم ويدفع عنهم ويحمل على المسلمين ، ألا إن " اشداد بن جريجور " كان مانح النصارى ، ألا إن " عقيبة " كان مانح اليهود يفعل مثل ذلك . ألا إني مانح المسلمين ، أمنحهم وأدفع عنهم ، وأحمل أثقالهم على المشركين . ألا إنه لا يقبل مني إلا توفي الخراج على ما كتب ورفع . وقد استعملت عليكم " منصور بن عمر بن أبي الخرقاء " وأمرته بالعدل عليكم ، فأيما رجل منكم من المسلمين كان يؤخذ منه جزية من رأسه أو ثقل عليه في خراجه ، وخفف مثل ذلك عن المشركين ، فليرفع ذلك إلى منصور ... (١٧٧)

وهكذا استقر التشريع الضريبي الإسلامي في نهاية عصر بني أمية . ففصلت الجزية المجملة

إلى نوعيها : جزية شخصية على الرؤوس ، وجزية عقارية على الأراضى ، أى خراجا مقطوعا . واسقطت الجزية الشخصية عمن أسلم ، وبقيت الجزية العقارية ملزمة لأرباب الأرض أسلموا أو لم يسلموا ، ولكنها تحولت من خراج مقطوع إلى خراج مساحة . (١٧٨)

ويشرح لنا " ولهاوزن " الإصلاح الضريبى الذى أجراه نصر بن سيار فيقول :
" كانت الجزية بحسب ما جرى عليه الصلح قد تقررت على مقدار ثابت لا يتغير ، بحيث إن لم يدفعها الداخلون فى الإسلام وجبت على بقية الجماعة التى ينتمون إليها ... وأصبح أداء الجزية عبئا على من وقعوا الصلح يورثونه أبناءهم حتى ولو دخلوا فى الإسلام ... وقد تبين بعد ذلك أن هذا مما يخالف روح الإسلام ... فكان لابد من التمييز بين الفريقين ، بشرط ألا ينقص ذلك من مال الجزية ، وقد قام نصر بن سيار ، أمير خراسان ، بذلك على النحو الذى لابد منه على كل حال ... فوضع نظاما بأن يجبى الخراج الثابت لكل ناحية من الأرض وحدها ... يجبى من ملاكها مسلمين أو غير مسلمين . ولما كان الخراج يؤخذ من عين الارض - لا عن الشخص الذى يملكها - فلم يكن فى ذلك ما يشعر بالصغار ، كما أحدث فى ذات الوقت فصلا تاما بين الخراج والجزية ... وعلى هذا النحو أمكن تفادى النقص فى الدخل الثابت للدولة . لأن التناقص المستمر فى دخل الجزية لم يكن له شأن كبير . ومن الراجح جدا أن النظم التى وضعها نصر لم تقتصر على ناحية " مرو " بل شملت ولاية خراسان . " (١٧٩)

ثانيا : إذا دخل المسلم فى أرض الجزية :

ومما لاشك فيه ، أن وجود المسلمين مع أصحاب البلاد المفتوحة ، قد فتح مجالا للتعامل فيما بينهم على الأموال التجارية والأراضى الزراعية ، خاصة وقد تكاثرت أموال الجنود الفاتحين بسبب حصولهم على أخماس الغنائم من جهة ، وعطاء الديوان من جهة أخرى . وتأتينا الروايات متوافرة فى هذا الباب :

- قال القرظى : ليس بشراء أرض أهل الجزية بأس ، وكان لشريح نفسه أرض من الحيرة اشتراها (١٨٠)

- وقال الحكم : كانوا يرخصون أن يشتروا من أرض الحيرة من أجل أنهم صلح (١٨١)
- كما روى أن ابن مسعود اشترى من دهقان أرضا على أن يكفيه جزيتها (١٨٢)

ورخص كثير من الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء فى شرائها (١٨٣) على أن يلتزم المشترى بأداء ما عليها من الجزية باعتبار أن الأرض من أموال الضمان العام لهذه الضريبة ، فى البلاد التى فتحت صلحا على جزية مجملة .

فى حين كره البعض شراءها لما يستتبع ذلك من التزام المشترى المسلم بجزيتها . (١٨٤)

- قال ابن ذويب : "من أخذ أرضا بجزيتها فقد باء بما باء به الكتابيون من الذل والصغار " .
- وقال ابن مسلم : " من عقد الجزية فى عنقه فقد برئ مما عليه رسول الله - ص - "
- وقال عبد الله بن عمرو بن العاص : " ألا أخبركم بالراجع على عقبيه ؟ رجل أسلم فحسن إسلامه ، وهاجر فحسنت هجرته ، وجاهد فحسن جهاده ، فلما قفل حمل أرضا بجزيتها . فذلك الراجع على عقبيه .
- وقال جماعة لعبد الله بن عمر : " أحدنا يأتى النبطى فيحمل أرضه بجزيتها " فقال : " تقرون بالصغار وتعطون أفضل مما تأخذون "

وعلى أية الحالات ، فإن الكراهة هنا غير ثابتة ، لأن الصغار بمعنى الذل والخنوع ليس ثابتا على الذمى ، وأنه لا يوجد نص واحد فى الكتاب أو فى السنة يمنع التعامل أو التداول بين الذمى والمسلم بأى سبب صحيح ناقل للملكية أو الحيازة . ولذا فان هذه التصريحات لم تمنع الصحابة والتابعين، وتابعى التابعين، والناس أجمعين، من التعامل على أرض الصلح مع اداء الجزية المقررة عليها .

والخلاصة : أن المواطن وجد نفسه يدفع الجزية - فى البلاد التى صولحت على مبلغ مقطوع - فى حالتين : حالة إسلامه ، وحالة دخوله فى أرض الصلح . وازاء هذا التناقض بين النظرية والتطبيق ، تناول أولو الأمر " الجزية المجملة " بالتعديل والتفصيل : فتوزعوها بين الأشخاص والأموال الى : جزية على الرؤوس وجزية على الأرض ، ثم حولوا الجزية على الأرض " أى الخراج المقطوع " إما إلى خراج مقاسمة وإما إلى خراج مساحة ، ولنضرب لذلك بعض الامثلة :

١ ـ تحويل الخراج المقطوع إلى خراج مقاسمة :

وكان أول من فطن لمساوىء الخراج المقطوع هو الخليفة عمر بن الخطاب ، فانتهز فرصة جلاء بعض النجرانيين عن أراضيهم ، وأسرع باصدار أمره لعامله على نجران بأن ينظر فى كل أرض جلا عنها أهلها وان يفرض عليها العشر . أما مابقى من نخل وشجر ، فأمره أن يدفعه إلى أهل نجران يقومون عليه بسقونه ، فما أخرج الله منه فلعمر والمسلمين الثلثان ولهم الثلث ، وما كان منها يسقى بغرب فلهم الثلثان ولعمر وللمسلمين الثلث ، وأن يدفع اليهم الارض البيضاء ويزرعونها مما يسقى سيحا أو تسقيه السماء فلهم الثلثان ولعمر والمسلمين الثلث . (١٨٥)

واقتدى الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز باستاذه عمر بن الخطاب ، وقد أرسل إليه " عروة " عامله على اليمن يخبره بأن " محمد بن يوسف الثقفى " (أخو الحجاج) كان قد ضرب على أرض اليمن خراجا ثابتا ، وان هذا الخراج الثابت ظل يؤدى ، وطلب من الخليفة الرأى ، فأجابه عمر بن عبد العزيز قائلا : " أما بعد ، فقد كتبت إلى تذكر أنك قدمت اليمن ، فوجدت على أهلها ضريبة من الخراج ثابتة فى أعناقهم كالجزية يؤدونها على كل حال ، إن أخصبوا أو أجدبوا ، إن حيوا أو ماتوا ، فسبحان الله رب العالمين ، ثم سبحان الله رب العالمين ، إذا أتاك كتابى هذا ، فدع ماتنكره من الباطل إلى ماتعرفه من الحق ، واعلم أنك إن لم ترفع إلى من جميع اليمن إلا حفنة من كتم فقد علم الله أنى سأكون بها مسرورا (١٨٦) فردها " عروة " إلى خراج مقاسمة على العشر . (١٨٧)

والذى حدث فى أرض اليمن أحدثه الحجاج نفسه فى أرض العراق . قالوا : وبالفرات أرضون أسلم أهلها حين دخلها المسلمون ، وأرضون خرجت من أيدى أهلها إلى قوم مسلمين بهبات وغير ذلك من أسباب الملك فصيرت عشرية ، وكانت خراجية ، فردها الحجاج إلى الخراج ، ثم ردها عمر بن عبد العزيز إلى الصدقة ، ثم ردها عمر بن هبيرة إلى الخراج ، فلما ولى هشام بن عبد الملك رد بعضها إلى الصدقة (مما يشير الى إجراءات اتخذت بشأن حصر هذه الأطيان وفرزها وتعديل الضرائب عليها فى أعقاب إصلاح نصر بن سيار) ، ثم إن المهدى أمير المؤمنين جعلها كلها من أراضى الصدقة . (١٨٨)

٢ ـ تحويل الخراج المقطوع الى خراج مساحة :

وقد حدث هذا ، عندما بعث الخليفة " عبدالملك بن مروان " عامله " الضحاك " إلى أرض الجزيرة ، حيث استقل ما يؤخذ منهم ، وكان الناس قد جعلوا طبقة واحدة . ويشير النص الذى أورده أبويوسف (١٨٩) إلى أنه فصل بين الجزية والخراج . وفيما يتعلق بالجزية أحصى الجماجم وجعل الناس كلهم عمالا بأيديهم ، وحسبما يكسب العامل سنته كاملة ، ثم طرح من ذلك نفقته فى طعامه وأدمه وكسوته وحذائه ، وطرح أيام الأعياد فى السنة كلها ، فوجد الذى يفضل من ذلك فى السنة لكل واحد أربعة دنانير ، فالزمهم بذلك . ويستنتج من النص الذى أورده أبويوسف بقوله : " فحمل الاموال على قدر قربها وبعدها (من السوق) فجعل على كل ألف أصل كرم مما قرب دينارا ، وعلى كل ألفى أصل مما بعد دينارا . وعلى الزيتون على كل مائة شجرة مما قرب دينارا ، وعلى كل مائتى شجرة مما بعد دينارا ، وكان غاية البعد عنده مسيرة اليوم أو اليومين ، وما دون ذلك فهو القرب ، وفعل مثل ذلك فى الموصل والشام . " أقول : أن هذا النص يؤكد تحول الجزية المجملة على أرض الجزيرة والموصل والشام إلى جزية شخصية وأخرى عقارية ، ثم تحويل الجزية العقارية الى خراج مساحة روعى فيه القرب أو البعد من السوق .

وحدث هذا التحول أيضا فى أرمينية ، على عهد الخليفة العباسى المنصور ، على يد عامله خزيمة بن خازم ، وهو الذى سن المساحة " بدبيل " و " النشوى " ولم يكن قبل ذلك ، ولم يزل بطارقة أرمينية مقيمين فى بلادهم يحمى كل واحد منهم ناحيته ... ثم ولى أرمينية بعد ذلك عمال كانوا يقبلون من أهلها العفو ، ويرضون من خراجها الميسور (١٩٠) وحدث هذا أيضا فى مصر (١٩١) وقد سبقت الإشارة إلى هذا التحول فى ارض خراسان على يد نصر بن سيار .

ونرى أن المشكلة كلها نشأت فى الأصل ، من إجراء الصلح على جزية مجملة ، وربما كان لذلك مبرر فى أول سنى نشر الدعوة الإسلامية ، غير أنه لم يعد له مبرر بعد أن وضحت الأمور ، وتقدمت خبرة العرب فى فرز النظم المالية السائدة وقت الفتح ، بالاضافة إلى وضوح الرؤية فى أحكام التشريع الضريبى الإسلامى . وحول هذا المفهوم صرح لنا معاذ بن جبل

قائلا "إنه كره أن يصالح أحدا من العدو على شيء معلوم ، إلا أن يكون المسلمين مضطرون إلى صلحهم ، لأنه لايدرى لعلهم يكونون أغنياء أعزاء فى صلحهم ... (١٩٢)

ب - خضوع المسلمين للخراج :

وتتشرح النظرية أيضا عندما نعلم أن المسلمين خضعوا منذ البداية للخراج - كضريبة عقارية ، على الاطيان الزراعية - فى أرض الفيء العام ، أو فى البلاد التى فتحت قهرا وعنوة . بالاضافة إلى خضوعهم لزكاة الزروع والثمار ، وهى ما يطلق عليها فى كتب الفقه إسم "العشر" والتى يقابلها ضريبة الاستغلال الزراعى فى التشريعات الوضعية الحديثة .

وهذا رأى الغالبية العظمى من الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء (١٩٣) - فيما عدا أبى حنيفة - (١٩٤)

ومما روى عن عمر بن عبد العزيز قوله : "الخراج على الأرض وفى الحب الزكاة" وفسر ذلك ذات مرة قائلا : "خذ الخراج من هاهنا - وأشار بيده إلى الأرض - وخذ الزكاة (يقصد العشر) من هاهنا - وأشار بيده إلى الزرع ."

وشرح لنا عمر بن عبد العزيز ، وسفيان بن سعيد ، طريقة احتساب كل من الحقين - فكتب الاول إلى عامله على فلسطين بشأن من كانت بيده أرض خراجية من المسلمين : أن يقبض منها خراجها ثم يأخذ منها زكاة مابقى بعد الخراج (١٩٥) ، وقال الثانى : "فيما أخرجت الارض" الخراج " ، فادفع دينك وخراجك ، فان بلغ خمسة أوسق بعد ذلك فزكها ، واحسب ما أكلت من الزرع " (١٩٦)

ويوضح رأى الجمهور قول ابن القيم الجوزية (١٩٧) :

" ما ملك عن الكفار عنوة أو قهرا ... فان استمرت فى يد الكفار ففيها الخراج زرعوها أو لم يزرعوها ولا عشر عليهم ، وان أسلموا لم يسقط الاسلام خراجها ، ويحسب عليهم فيها العشر . فيجتمع العشر والخراج لسببين مختلفين ، العشر على المغل ، والخراج على رقبة الأرض " ثم يفند رأى الحنفية بقوله : " وذهب أبو حنيفة إلى أنه لا يجتمع العشر والخراج فى أرض ... وروى فى ذلك حديث باطل لا أصل له ، وليس من كلام رسول الله - ص -

(لا يجتمع العشر والخراج) أما الجمهور فقالوا : دعوه فى ذلك ، وقالوا : الخراج على رقبة الأرض زرعت أو لم تزرع ، والعشر فى غلتها ، سواء كانت ملكا أو عارية أو إجارة ـ ولم يوضع الخراج بدلا من العشر ، بل وضع حقا للمسلمين فى رقبة الأرض . "

ونظرا لما أسفر عنه التطبيق العملى من اجتماع العشر والخراج على المسلم ، كره البعض شراء أرض العنوة ، كما كرهوا شراء أرض الجزية الجملة . وعللوا ذلك بأن الخراج ـ كالجزية ـ صغار على الكافر ، فلا يجب على المسلم أن ينقله إلى نفسه ويطوق بـه رقبته . وقد سبق مناقشة فكرة الصغار هذه عند الحديث عن النظرية القائلة بأن الجزية وضعت على الكفار بسبب كفرهم، وثبت عدم صحتها .

وتؤكد لنا الروايات تشدد عمر بن الخطاب فى ذلك . فقد ورد فى الآثار قوله : " لا تشتروا رقيق أهل الذمة ولا أرضيهم ، ولا يقرن أحدكم بالصغار بعد إذ نجاه الله . " كما روى أن " عتبة بن فرقد " اشترى أرضا على شاطئ الفرات . فذكر ذلك لعمر فقال : " ممن اشتريتها ؟ " قال : " من أربابها " فلما اجتمع المهاجرون والانصار عند عمر قال : " هؤلاء أهلها . فهل أشتريت منهم شيئا ؟ " قال : " لا " قال : " فارددها على من اشتريتها منه وخذ مالك . " (١٩٨) ومن التعليمات التى أرسلها إلى عامله المغيرة بن شعبة (وقيل إلى أبى موسى الأشعرى) قوله : " أما بعد ، فإن أبا عبد الله ذكر أنه زرع بالبصرة فى إمارة " ابن غزوان " واقتلى أولاد الخيل حين لم يقتلها أحد من أهل البصرة ، وانه نعم ما رأى ، فأعنه على زرعه وعلى خيله ، فإنى قد أذنت له أن يزرع ، وآته أرضه التى زرع ، إلا أن تكون أرضا عليها الجزية من أرض الأعاجم ، أو يصرف إليها ماء أرض عليها الجزية . ولا تعرض له إلا بخير والسلام " (١٩٩)

وبالرغم من هذه التصريحات ، فإن المسلمين ظلوا يتعاملون على أرض الخراج المفتوحة عنوة، تماما كما فعلوا بالنسبة لأرض الصلح ، ولم يمنعهم التزامهم بأداء خراجها من شرائها وحيازتهـا .

وهكذا خضع المواطن الذى دخل الإسلام حديثا إلى دفع كل من العشر والخـراج ، كما التزم بأدائهما معا المسلم الذى دخل فى أرض الخراج وانشرخت نظرية الخـراج بدل العشر .

جـ خضوع المسلمين للعشور :

قسم بعض الفقهاء الجزية ـ بحسب محل فرضها ـ إلى ثلاثة أنواع :

١ ـ الجزية الشخصية : أى الجزية على رقاب أهل الذمة ورؤوسهم • وهى التى اختصت بهذا الإسم دون غيرها •

٢ ـ الجزية العقارية : أى الجزية على رقاب أرض الذميين ، أى على أطيانهم ، والتى أطلق عليها اصطلاحا اسم " الخراج " •

٣ ـ الجزية المالية : وهى الجزية التى تقع على الاموال المنقولة لأهل الذمة ، ويطلق عليها اصطلاحا اسم " الجزية العشرية " ، أو العشور (٢٠٠)

وهذا التقسيم مأخوذ مباشرة من فعل عثمان بن حنيف ، وقد أرسله عمر بن الخطاب ـ باعتباره خبيرا فى المساحة والضرائب ـ إلى أرض العراق ، فمسح الأرض ، وجعل على كل جريب (كذا وكذا خراجا) وجعل على أهل الذمة فى أموالهم التى يختلفون بها فى كل عشرين درهما درهما ، وجعل على رؤوسهم ••• أربعة وعشرين درهما كل سنة • ثم كتب بذلك الى عمر فأجازه ورضى به • قال ابوعبيد : إنما صالحهم على العشور صلحا ، سوى جزية الرؤوس وخراج الأرضين (٢٠١) •

وبناء على هذا التقسيم يمكن إرجاع مشروعية الجزية بأنواعها الثلاثة : الجزية والخراج والعشور إلى القرآن الكريم فى آية الجزية من سورة التوبة •

وقد رأينا كيف خضع المسلم ـ حكما وعملا ـ إلى كل من النوعين الأول والثانى ، وسنرى الآن كيف خضع من الناحية التطبيقية ـ للجزية المالية ، وبمعنى آخر ، كيف وجد نفسه يدفع العشور بالإضافة إلى زكاة أمواله التجارية •

والعشور فى اللغة : جمع عشر ، وهو واحد من عشرة

والعشور فى الاصطلاح الفقهى ، تحمل معنيين :

الأول : جباية الضرائب ، أى تحصيلها ؛

الثانى : الضريبة المفروضة على المال ، كعشر ناتج الأرض ، وعشر التجارة • والمراد هنا على حد تعريف الشوكانى ـ عشور التجارات لا عشور الصدقات (٢٠٢)

وفى التوراة ـ كما يقول المقريزى ـ أن أول من أخرج العشر من مواشيه وزرعه وجميع أمواله خليل الله ابراهيم عليه السلام ، وكان يدفع ذلك إلى ملك أورشليم ، فلما مات الخليل ابراهيم اقتدى به بنوه فى ذلك من بعده ، إلى أن بعث الله موسى ـ عليه السلام ـ فأوجب على بنى إسرائيل إخراج العشر فى كل ما ملكت أيمانهم من جميع أموالهم بأنواعها ، وجعل ذلك حقا لسبط لاوى ، قرابة موسى عليه السلام (٢٠٣)

وهذا الذى رواه لنا المقريزى ، نجد له أسانيد كثيرة فى العهد القديم (التوراة) الذى يتداوله المسيحيون فى عصرنا الحاضر :

ـ فقد ورد أن ابراهيم ـ وهو عائد من عند كسرى ـ أعطى العشور من كل شىء الى ملكى صادق ـ كاهن الله العلى ـ الذى منه اقتبل بركة (٢٠٤)

ـ وعرف يعقوب العشور ، فقد نذر لئن حفظه الله فى الطريق ، وعاد بسلام لبيت أبيه ، أدى العشور من كل شىء : " فكل ما تعطينى فإنى أعشره لك " (٢٠٥)

ثم أصبحت العشور بعد ذلك فريضة إجبارية فى شريعة موسى ، حيث تكررت الوصية بها فى عدة مواضع نجتزىء منها :

ـ فالمكان الذى يختاره الرب ليحل اسمه ، فيه تحملون إليه كل ما أنا أوصيكم به ، محرقاتكم ، وذبائحكم ، وعشوركم ، ورفائع أيديكم ، وكل خيار نذوركم التى تنذرونها للرب . (٢٠٦)

ـ تعشيرا تعشر كل محصول زرعك الذى يخرج من الحقل سنة بعد سنة .. عشر حنطتك وخمرك ، وزيتك ، وأبكار بقرك وغنمك . (٢٠٧)

ـ هذا يكون قضاء الملك الذى يملك عليكم ، يأخذ بنيكم ... ويعشر زروعكم ... ويعشر غنمكم . (٢٠٨)

ـ هاتوا جميع العشور إلى الخزنة ، ليكون فى بيتى طعاما وجربونى . (٢٠٩)

ـ وكل ما تعطينى فأنا اعشره لك (٢١٠)

وتقرر الشريعة الموسوية عقوبة دنيوية وأخروية على الممتنعين عن الوفاء بالعشور .

فيؤخذ منهم شطر أموالهم التى لم يسدد عنها العشر :

ـ " وإن فك إنسان بعض عشرة يزيد خمسة عليه (٢١١)

بالاضافة إلى غضب الله ولعنته :

ـ " أيسلب الإنسان الله ؟ فقلتم : بم سلبناك ؟ فى العشور والتقدمة ، قد لعنتم لعنا ، وإياى سالبون هذه الأمة كلها ." (٢١٢)

ووصية العشور ـ الموجهة إلى سيدنا موسى عليه السلام ـ من الوصايا التى لم يبطلها العهد الجديد ، فهى بذلك باقية مستمرة . وسندها فى العهد الجديد نفس النصوص التى قدمناها وغيرها .(٢١٣) لقول المسيح عليه السلام " لاتظنوا أنى جئت لانقض الناموس أو الأنبياء ، ما جئت لانقض بل لأكمل ، فان الحق أقول لكم : إلى أن تزول السماء والأرض لا يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الناموس حتى يكون الكل ." (٢١٤)

بل ورد فى العهد الجديد ما يؤيد ناموس العشور فى ثلاث مواضع :

ـ " ويل لكم أيها الكتبة والفريسيون المراءون لأنكم تعشرون النعنع والشبت والكمون وتركتم أثقل الناموس الحق ."(٢١٥) ونفس النص تقريبا موجود بانجيل لوقا (٢١٦) وقول الفريسى : أصوم مرتين فى الأسبوع وأعشر كل ما أقتنيه .(٢١٧) وبالرغم من أن الكتبة والفريسيين انتقدوا تعاليم يسوع ، إلا أنهم لم يهاجموه أبدا من ناحية تدقيقه فى العشور .(٢١٨)

وقد نسخ الإسلام ماقبله ، وأبطل فيما أبطل على المسلمين ضرائب العشور ـ بمعنى المكس ـ لانه ينطوى على عدة مساوىء ضريبية أهمها :

ـ أنه لا يفرق بين مصادر الثروات والدخول .

ـ أنه لا يراعى الإعفاءات الاجتماعية للممولين .

ـ أنه يؤدى إلى تعدد الضرائب على المال الواحد ، فكل أموال الفرد تخضع لاقتطاع العشر ، وكل مال يخرج بعد ذلك إلى الاسواق يخصم منه العشر ، وكل مال ينتقل من بلد لبلد ومن يد ليد يؤدى عنه العشر وهكذا .

ولذا تصدر كتب النبى ـ ص ـ إلى الوفود تنص على حظر فرض العشور على المسلمين :

ـ فمن كتابه لبنى جميل : (أنهم رهط من قريش ، ثم من بنى عبد مناف ، لهم مثل الذى لهم ، وعليهم مثل الذى عليهم ، وأنهم لا يحشرون ولا يعشرون)(٢١٩)

ـ ومن كتابه لعبد يغوث بن الحارث (أن له ما اسلم عليه من أرضها وأشيائها ـ أى نخلها ـ ما أقام الصلاة وآتى الزكاة وأعطى خمس الغنائم فى الغزو ، ولا حشـــر ولا عشر ... (٢٢٠)

ـ ومن كتابه لعمير بن الحارث الاسدى (فمن اسلم من غامد فله ما للمسلمين ، حرم ماله ودمه ، ولا يعشر ...)(٢٢١)

ـ ومن كتابه لثقيف (أن واديهم محرم كله ... لا يحشرون ولا يعشرون ، ولا يكرهون بمال ولا نفس)(٢٢٢)

ـ ومن كتابه لبنى وائل (.. لمن أسلم وأقام الصلاة وآتى الزكاة الخ ... فانه آمن بأمان الله .. وأن لهم ألا يحشروا أو يعشروا)(٢٢٣)

ويكمل الرسول ـ ص ـ حلقة التشريع الضريبى بقوله :

ـ (إنما العشور على اليهود والنصارى ، وليس على المسلمين عشور)(٢٢٤)

وكان المسيحيون قد اعتادوا أن يدفعوا العشور لبيت الرب أى (للسلطة الدينية) وفى ذات الوقت يدفعون الضريبة لقيصر أى (للسلطة الزمنية) فالجزية لمن له الجزيـــة ، والجباية لمن له الجباية ، وما لقيصر لقيصر وما لله لله . غير أنه فى القرن الرابع الميلادى ـ قبل ظهور الإسلام ـ كانت الصورة قد تغيرت تماما ، حيث توقف التكريس لله ، كما اتسعت بالوعة الضرائب والانفاق وأصبحوا على غير استعداد للمساهمة فى العشور مع الله(٢٢٥) وأصبح من غير المستغرب ـ وقت خضوعهم لسلطان الدولة الإسلامية ـ أن يحرصوا علـــى النص فى معاهداتهم ، على أن يعفوا من العشور ، ونورد لذلك مثالا ، معاهدة الـــنبى ـ ص ـ مع أهل نجران حيث ورد بها النص التالى : (... وليس عليهم دية ولا دم جاهلية ولا يحشرون ولا يعشرون ..)(٢٢٦)

وتتوافر النصوص التشريعية بعد ذلك لتأييد هذا الاتجاه :

- فيكتب عمر بن الخطاب إلى سعد بن أبي وقاص حين افتتح العراق يقول : " ... ولا عشور على مسلم ، ولا على صاحب ذمة ، اذا أدى المسلم زكاة ماله ، وأدى صاحب الذمة جزيته التي صالح عليها . إنما العشور على أهل الحرب ، إذا استأذنوا أن يتجروا في أرضنا ، فاولئك عليهم العشور " (٢٢٧)

وتحرص مراكز العشور - وقت إنشائها - على تطبيق هذه القاعدة تطبيقا سليما وفي ذلك يصرح زياد بن حدير - أول عاشر في الاسلام - بقوله : " ماكنا نعشر مسلما ولا معاهدا " وعندما سئل عمن كانوا يعشرون أجاب : " تجار الحرب كما كانوا يعشروننا إذا أتيناهم " (٢٢٨)

غير أن الأمر يستشكل علينا مرة أخرى ، عندما نطالع بعض النصوص التي تشير إلى جباية العشور من تجار المسلمين والمعاهدين وتجار أهل الحرب " المستأمنين " ولكن بنسب متفاوتة . فمثلا : (٢٢٩)

- كتب عمر بن الخطاب الى أبي موسى الأشعري أن " خذ من تجار المسلمين من كل مائتين خمسة دراهم ، وما زاد على المائتين ، فمن كل أربعين درهما درهما ، ومن تجار أهل الخراج نصف العشر ، ومن تجار المشركين - المستأمنين - العشر "

- وصرح زياد بن حدير ، أن عمر أمره ألا يفتش أحدا ، ومامر عليه من شئ أخذ منه بحساب اربعين درهما درهما واحدا من المسلمين ، ومن أهل الذمة من كل عشرين واحدا ، وممن لاذمة له العشر . " وتختلف الروايات عن زياد هذا ولكنها كلها تؤدي ذات المعنى .

وقد يبدو لأول وهلة ، أن الخليفة عمر الأول ، قرر ضريبة عينية جديدة على الأموال التجارية على المسلمين بواقع ربع العشر ، وعلى المعاهدين بواقع نصف العشر ، وعلى المستأمنين بواقع العشر ، والحقيقة أن ما أنفذه عمر ، لم يكن إلا أسلوبا جديدا من أساليب جباية الزكاة والجزية على المسلمين والمعاهدين ، ولكنه كان - في ذات الوقت - ضريبة حقيقية على المستأمنين بواقع العشر .

ويفسر لنا المرحوم الشيخ محمد أبوزهرة هذا الإشكال (٢٣٠) فيقول :

إن أموال الزكاة تنقسم إلى قسمين : أموال ظاهرة كالأنعام وثمار الأرض ، وأموال باطنة كالنقود وعروض التجارة، وكان المسلمون الأوائل يحملون زكاة أموالهم الباطنة لأولي الأمر ، ويقوم المزكي بجباية أموالهم الظاهرة ، وذلك تجنبا لإجراءات التجسس على أموال الناس وما يستتبع ذلك من حق الإدارة في الاطلاع والتفتيش وغيرها مما يعود بالضرر على المموليين . أما ما كان من توجيه عمر للعشارين إلى الأطراف ، فليس إلا من قبيل الرفق بمن بعدت داره وشق عليه أن يحمل صدقته . ولا شك أن المسلم عندما ينتقل بأمواله الباطنة من بلد إلى بلد، إما للتجارة أو لغيرها، فإنها تصبح ظاهرة . ويقف العشارون - في مراكز الجباية - على حقيقتها . وبذلك يأخذون منها حق الله فيها بواقع ربع العشر ، دون تجسس أو اطلاع أو تفتيش . وهذا الذي ذكرناه بالنسبة للمسلم ، ينطبق على أهل الذمة كذلك ، فيكون المحصل من أموالهم جزية لا عشورا . أما ما يؤخذ من المستأمن فقد يكون جمارك أو غير ذلك .

ومما يؤكد صحة وجهة النظر هذه ، أن التعليمات التنفيذية لمراكز العشور كانت تنص على ما يأتي :-

اولا : إذا مر المسلم أو الذمي بأموال ظاهرة بحكم طبيعتها - كالأنعام وثمار الأرض - وكانت هذه الأموال غير معدة للتجارة ، فإنه لا يؤدى عنها العشور . لأنها من الأموال التي يستأدى منها زكاتها في موقعها الأصلي . (٢٣١)

ثانيا : على مركز العشور ألا يجبى من أموال العابر النقدية والتجارية سوى مرة واحدة ، ولو مر بها على أكثر من مركز واحد ، أو مر بها على ذات المركز أكثر من مرة في السنة ، حتى لا تتحول الجباية الى وسيلة من وسائل المصادرة لرأس المال (٢٣٢)

ثالثا : يجب على العابر أن يثبت أنه أدى الزكاة أو الجزية عما يحمل من أموال نقدية وتجارية بأي وسيلة من وسائل الإثبات، كأن يبرز براءة، أو مخالصة، من عامل الزكاة، أو عامل الخراج، أو مركز عشور آخر، أو أن ما يحمله مستغرق بالديون ، أو أن يده عليها ليست إلا من قبيل الوكالة . وإلا قام بأداء ربع العشر أو نصفه إذا وصلت نصابا (٢٣٣)

وبصرف النظر عن اختلاف الفقهاء فى وسائل تحقيق إقرارات العابرين (٢٣٤) فإن الأمر يعتبر غير ذى بال، لأنه يمكن إجراء تنسيق بين مراكز العشور ومأمورية الجباية ، فمن يفلت من واحدة فانه لن يفلت من الأخرى . وهنا يصح قول " الشعبى " : ما يأخذه منك العاشر فأحتسب به من زكاتك " (٢٣٥)

ولا شك أن أسلوب عمر الجديد فى جباية الصدقة والجزية ، ينطوى على مبدأ هام من مبادئ جباية الضرائب ، وهو تتبع الأموال المحملة بالدين الضريبى أينما وجدت تطبيقا لما روى عن النبى - ص - بقوله : (من وجد عين ماله عند رجل فهو أحق به) (٢٣٦)

غير أن التطبيق العملى لفكرة عمر بن الخطاب ، حملت فى ذاتها إمكان وقوع المسلم تحت طائلة الازدواج الضريبى ، أو إمكان خضوعه للجزية التجارية بجانب الزكاة فى حالات نذكر منها :

أولا : حالة إخراج المسلم زكاة أمواله الباطنة مباشرة للفقراء، والمساكين، والغارمين، وغيرهم دون حصوله منهم على مخالصات مكتوبة، لاستحالة ذلك من الناحية الأدبية . وبالطبع يتعذر عليه إثبات ذلك للعاشر ، خاصة وأن بعض الفقهاء يشترط على العابرين تقديم براءة مكتوبة أو إيصال ولا يقبل منهم دون ذلك ، وأنه لا يقبل منهم ادعاؤهم باخراج الزكاة فى وجوهها ولو حلفوا . وفى هذا خرق لمبدأ ضريبى إسلامى هام قرره حديث الرسول - ص - " لا تثنى فى الصدقة " .

ثانيا : انتهى التطبيق العملى لفقه عمر بن الخطاب فى العشور ، إلى أن أصبحت مراكز العشور تعشر جميع العابرين فى كل ما يحملون معهم من أموال أو عروض ، حيث تعذر عليها إيجاد معيار ثابت ودقيق للتفرقة بين ما هو محمول للتجارة أو لغيرها . وانتهى الأمر إلى أن أصبحت العشور كما لو كانت ضريبة مستقلة قائمة بذاتها ، ولم يعد يتناولها الباحثون قديما أو حديثا إلا من هذه الزاوية ، وأصبح ينظر إلى العشور على أنها إحدى ضرائب الخراج العام . وتناولها الكتاب المحدثون على أنها هى " الضرائب الجمركية على الصادرات والواردة " . بل اعتبرها البعض من مفاخر النظام الضريبى الإسلامى ، وقالوا أن الإسلام عرف بالعشور الفرق بين الضرائب المباشرة والضرائب غير المباشرة قبل أن تعرفه النظم الضريبية الحديثة .(٢٣٧)

وهكذا تحولت العشور إلى ضريبة ، ثم زاد شطط العشارين فى الجباية حتى تحولت الضريبة الى مكس ، وتحول العشارون إلى أصحاب مكوس ، لدرجة دفعت كثيرا من المسلمين الشرفاء إلى رفض هذا العمل ، وقد سمعوا من الرواة بعض الأحاديث التى تحرمه منها : (٢٣٨)

- " لا يدخل الجنة صاحب مكس "
- " من لقى صاحب مكس فليضرب عنقه "

قال يزيد بن هارون " يعنى العشار ".

وقال " البغوى " يريد صاحب المكس الذى يأخذ من التجار إذا مروا عليه مكسا باسم العشر أى الزكاة . (٢٣٩)

ويحكى لنا الرحالة ابن جبير الأندلسى (القرن السادس الهجرى) ما وصل إليه أسلوب العمل بمكس الإسكندرية ، إذ كان ينزل جميع ركاب المركب واحداً واحداً ، وتكتب أسماؤهم وصفاتهم وبلادهم وما معهم ، وكان أكثرهم متجهين لأداء فريضة الحج وليسوا تجارا . فأخذت منهم زكاة ما معهم دون أن يسألوا عما إذا كان قد حال عليها الحول أم لا . ثم أجريت عدة تحقيقات لهم بالديوان ، وأجرى لهم تفتيش دقيق عما يحملون من قليل أو كثير الخ .. (٢٤٠)

كما يصف لنا ابن بطوطة ما جرى عليه العمل بمكس " قطيا " بصحراء الصالحية ، حيث تؤخذ الزكاة من أموال العابرين ويجرى تفتيش لأمتعتهم ، ويبحث عما لديهم أشد البحث ... ومجباها فى كل يوم ألف دينار من الذهب الخ .. (٢٤١)

وهكذا انشرخت النظرية الثنائية فى تقسيم الضرائب بين المسلمين والمعاهدين تقسيما جامدا إلى ضرائب دينية وأخرى دنيوية ، وثبت لنا كيف خضع المسلمون - إما حكما وإما عملا - إلى كل أنواع الضرائب الدنيوية من جزية وخراج وعشور .

ثانيا : خضوع أهل الذمة للضرائب على المسلمين

وكما حدث هذا الشرخ فى النظرية بالنسبة للمسلمين ، حدث على الجانب الآخر لأهل الذمة . حيث خضعوا هم الآخرون - إما حكما وإما عملا - للضرائب الدينية المقررة على المسلمين

من زكاة وعشر وصدقة على النحو التالى :

أ - خضوع أهل الذمة للزكاة :

وتخبرنا كتب الفقه والتاريخ الإسلامى عن عدة حالات تقرر فيها على الذميين أداء زكاة أموالهم كبديل شرعى عن الجزية ، من هذه الحالات :

١ - نصارى التغالبة : وقد رفضوا أن يقبلوا أى تعايش سلمى مع المسلمين، اذا أصرت الدولة الإسلامية على إلزامهم بأداء الجزية . ولكنهم عرضوا استعدادهم للانضواء تحت لواء الدولة الإسلامية إذا وافق أولو الامر على قبولهم الالتزام بأداء المقابل المالى البديل للجزية ، وهو "الزكاة" بل عرضوا أكثر من ذلك ، أن يقوموا بأداء الزكاة مضاعفة ، فإذا كان المسلم يدفع الزكاة درهما ، فقد تحملوا أن يدفعوها درهمين . هذا كله بشرط عدم إطلاق اسم الجزية على ما يؤدونه ، وبشرط أن تدرج الفرائض المالية المقررة عليهم - سواء فى ناتج زراعتهم أو تجارتهم او أنعامهم أو باقى أموالهم - تحت عنوان الزكاة أو الصدقات (٢٤٢)

ونعلم من كتب التاريخ أن نصارى بنى تغلب تصدوا لهذا الأمر ، فى وجه الخليفة عمر بن الخطاب ، ورفضوا الصلح معه ، إلا أن يستبدلوا الجزية بالصدقة . (٢٤٣) ودارت مفاوضات بين الجانبين الإسلامى والتغلبى ، ولم ينثن التغالبة عن رأيهم وقالوا : " والله لئن وضعت علينا الجزاء لندخلن أرض الروم، والله لا تفضحنا بين العرب . فقال لهم : " أنتم فضحتم أنفسكم ... وتالله لتؤدنه وأنتم صفرة قمأة ... " قالوا : " خذ منا شيئا لاتسميه جزاء " قال : " أما نحن فنسميه جزاء ، وسموه أنتم ماشئتم . "(٢٤٤) وهم عمر بن الخطاب أن يأخذ منهم الجزية فتفرقوا فى البلاد . فتدخل " النعمان بن زرعة " فى الأمر وقال للخليفة : " يا أمير المؤمنين ، إن بنى تغلب قوم عرب ، يأنفون من الجزية ، وليست لهم أموال ، وإنما هم أصحاب حروب ومواش . ولهم نكاية فى العدو ، فلاتعن عدوك عليك بهم " (٢٤٥) وتدخل فى الأمر أيضا على بن أبى طالب ، ومن أسلم من التغالبة ، وقالوا : لاتنفروهم بالخراج فيذهبوا ، ولكن أضعفوا عليهم الصدقة التى تؤخذ من أموالهم فتكون جزاء "

واقتنع الخليفة العبقرى برأى النعمان وعلى ومسلمى التغالبة . وكان من دواعى تحضر

" داود بن كردوس " - بعد أن وقع اتفاقه مع عمر نيابة عن التغالبة - أن صرح بقوله :
" صالحت عمر بن الخطاب عن بني تغلب - بعد ماقطعوا الفرات وأرادوا اللحاق بالروم - على ألا يصبغوا أولادهم (أى يعمدوهم) ولا يكرهوا على دين غير دينهم ، وعلى أن عليهم العشر مضاعفا ، من كل عشرين درهما درهما " ويعلق على ذلك أبوعبيد فيقول : "وإن عمر قبل منهم الأموال ، لم يجعلها جزية ، كسائر ما على أهل الذمة ، ولكن جعلها صدقة مضاعفة ... فكان فى ذلك وفق ما خاف من فتقهم ، مع الاستيفاء لحقوق المسلمين فى رقابهم ، فكان مسددا ، والذى يؤخذ من بنى تغلب - وإن كان يسمى بالصدقة - فليس بصدقة ، ولا يوضع فى الأصناف الثمانية (أى فى مصارف الزكاة) إنما موضعها موضع الجزية ." (٢٤٦)

ولا مشاحة فى أن ما استنه عمر ، جلب كثيرا من اختلاف وجهات النظر بين الفقهاء ، فاختلفوا فى التكييف الشرعى لما يؤخذ من التغالبة فى أموالهم المنقولة أهو زكاة أم جزية ؟ وفى أموالهم العقارية أهو عشر أم خراج ؟

فقال الحنفية أن ما يؤخذ من أموالهم المنقولة يأخذ حكم الزكاة ، ولذا يجوز سدادها بمعرفة الممول أو من ينوب عنه ، وتفرض على المرأة فى أموالها - بخلاف الصبى والمجنون لانهما غير محل للتكليف بالزكاة عندهم ، أما أموالهم العقارية فلا يؤخذ منها العشر مضاعفا ولكن يفرض عليها الخراج . (٢٤٨)

وذهب الشافعية الى أنها جزية من كل الوجوه ، لانها تحمل المعنى بصرف النظر عن الإسم ، ولأنها أخذت منهم لحقن دمائهم ، ولأنها لا يمكن أن تكون طهرة لهم ، ولانها تصرف فى مصارف الفىء لا فى مصارف الزكاة ولذا لا تؤخذ من المرأة او الصبى أو المجنون (٢٤٨)

وقال الحنابلة أنها زكاة مضاعفة ولذا تفرض على جميع من يكلفون بالزكاة ويخضع لها كل الأموال الخاضعة للزكاة (٢٤٩) خاصة وأن لفظ الصلح إنما وقع على الصدقة المضاعفة لا الجزية (٢٥٠)

وهذا الذى أحدثه عمر ، قاس عليه الشافعية والحنابلة ، فقالوا بجواز انفاذه فى شأن كل من تنصر من أهل " تنوخ " و " بهراء " ، ومن تهود من " كنانة " و " حمير " ومن تمجس

من " تميم " قياسا على نصارى بني تغلب .(٢٥١) في حين قال الآخرون أن الذي أنفذه عمر في شأن التغالبة كان استثناء ، والاستثناء لا يجوز التوسع فيه أو القياس عليه ، كما أن التغالبة كانوا شوكة مالا يتوافر لغيرهم . وإذا أمكن قياس من ليسوا بأهل صلح على صلح التغالبة ، فكيف يمكن قياس من لهم صلح مغاير على صلحهم . مما سيكون موضوع مناقشة بالتفصيل في الباب الثالث عند الحديث عن النظام الضريبي الإسلامي بين الثنائية والتوحيد إن شاء الله .

والذي يعنينا هنا ، ليس هو اختلاف الفقهاء ، وليس هو البحث عن أرجح تلك الآراء . لكن اختلاف الفقهاء حيث كان ، أو أكثر ما كان . فالمسألة لا تعدو أن تكون تشريعا بيئيا في أمر من الأمور الدنيوية البحتة ، القابلة للتطور بحسب الزمان والمكان وأحوال الناس ، وبحسب ما يتوافق مع المصلحة العامة ، وتضامن المجتمع الاسلامي ، وبمعنى أدق بحسب ما يتوافق مع المشروعية الضريبية في حدود المشروعية الاسلامية العليا .

ولكن الذي يعنينا في هذا المجال ، هو القاعدة التي استنها عمر بن الخطاب من حيث إمكان فرض الزكاة على غير المسلمين . ونحن نتصور الخليفة الملهم ، وهو يضع هذه القاعدة ، وكأنما قفز إلى تصوره ، أن الدولة الإسلامية ستحتاج إليها فيما بعد ، عندما تتهيأ كل الأسباب لتوحيد نظامها الضريبي .

وإذا كان لنا من تعليق على موقف نصارى بني تغلب فإننا نقول : أن عرب التغالبة لم يرفضوا الجزية لأنهم اعتبروها رمزا على المهانة والصغار ، إلا بسبب ما شاب هذه الضريبة في العهود السابقة على الإسلام من ظلم ، ومن تمييز عنصري وطبقي وسياسي ، لدرجة وصمت معها الجزية آنذاك بأنها ضريبة العبودية .

والأرجح أن التغالبة رفضوها رغبة منهم في التشبه بالمسلمين ، ومساندة لهم في دعم نظامهم المالي الجديد ، كما ساندوهم في حروبهم ضد عدوهم المشترك ، وبخاصة في موقعة " لوب " سنة ١٣ هـ . ومازال الهتاف الذي أطلقه أحد فرسانهم المقاتلين مع المسلمين وهو يصرخ : " أنا الفتى التغلبي أنا قتلت المرزبان ! " مثالا يتندر به المؤرخون حتى الآن .

هذا وقد حد شرفض التغالبة للجزية ، فى زمن كان الانسان العربى عموما لا يستسيغ فكرة الخضوع لضرائب نظامية فى دولة منظمة ، لأن فكرة الدولة المنظمة نفسها كانت غريبة عليه . ودل على ذلك ارتداد أفواج هائلة من المسلمين بعد وفاة الرسول ـ ص ـ لأنهم رفضوا دفع الزكاة لأول الخلفاء الراشدين ، فى حين رفض أبوبكر مسالمتهم إذا منعوا الزكاة حتى ولو كان عقال بعير كانوا يؤدونه لرسول الله . وذلك تدعيما لفكرة الدولة المنظمة من جهة ، وتسكينا لفكرة الضريبة النظامية فى وجدان العرب من ناحية أخرى .

وقد عبر عن هذا الواقع النفسى خير تعبير ، تصريح صدر من " قرة بن هبيرة " أحد زعماء المرتدين العرب بعمان ، قاله للقائد المسلم عمرو بن العاص ، وقد نزل القائد المسلم فى ضيافته يوما ، فأحسن ضيافته قرة بين هبيرة ، وعندما أراد الرحيل خلا به قره وقال له : "إن العرب لاتطيب لكم نفسا بالاتاوة ،فإن أنتم اعفيتموها من أخذ أموالها فستسمع لكم وتطيع ، وإن أبيتم فلا أرى أن تجتمع كلمتكم " . فقال عمر بن العاص : " أكفرت ياقره ؟ " ... أتوعدنا بالعرب وتخوفنا بها؟، موعدك حفش أمك ، فوالله لأوطأن عليك الخيل . " وقدم على أبى بكر والمسلمين فأخبرهم . (٢٥٢)

٢ ـ <u>الغساسنة</u> : وكما فعل بنو تغلب ، فعل ملك الغساسنة " جبلة بن الأيهم " وقد أتى عمر بن الخطاب ـ وهو على نصرانيته ـ فعرض عمر عليه الإسلام وأداء الصدقة ، فأبى ذلك وقال : " أقيم على دينى وأودى الصدقة " فقال عمر : "إن أقمت على دينك فأد الجزية " فأنف منها ، فقال عمر : " ماعندنا لك إلا واحدة من ثلاث ، إما الإسلام واما أداء الجزية ، وإما الذهاب الى حيث شئت " فدخل بلاد الروم فى ثلاثين ألفا . فلما بلغ ذلك عمر ندم ، وعاتبه " عبادة بن الصامت " فقال " لو قبلت منه الصدقة ، ثم تألفته لأسلم " . (٢٥٣)

والقصة يرويها لنا اليعقوبى بطريقة أخرى ، فيذكر أن جبلة بن الأيهم ، ملك غسان لما انهزمت الروم من اليرموك ، صار إلى موضعه فى جماعة قومه ،فأرسل اليه يزيد بن أبى سفيان قائلا له : أقطع على أرضك الخراج ،وأد الجزية ، فلم يرفض جبلة أن يؤدى ضريبة الارض ، ولكنه أنف من جزية الرأس قائلا : إنما يؤدى الجزية العلوج ، وأنا رجل من العرب ." (٢٥٤)

ومهما يكن من أمر ، فإن الروايتين تكمل كل منهما الأخرى ، والذى نخرج به من هذا

الموقف ـ ومن موقف التغالبة ـ أن استبدال الجزية بالزكاة ، لم يكن رأى عمر وحده ، وإنما كان رأى كبار الصحابة ، من أمثال عبادة بن الصامت ، وعلى بن أبى طالب ، والنعمان بن زرعة ومن أسلموا من التغالبة ، ولم يلق معارضة من أحد .

٣ ـ الديالمة : وقد طلبوا الصلح من البراء ـ وقت ولاية المغيرة بن شعبة على الكوفة ـ ففرض عليهم مثل الذى صالح به أهل أبهر (٢٥٥) فأنفوا من الجزية ، فتظاهروا بالإسلام ـ وقيل أنهم نزلوا على مانزل عليه أساورة البصرة من الإسلام ـ على أن يكونوا مع من شاءوا ، وقيل أنهم أقاموا بمكانهم وصارت أرضوهم عشرية (٢٥٦) ويفهم منه ضمنا أنهم صالحوا على الزكاة .

٤ ـ الأكراد : وفى عهد عثمان بن عفان ، دعا أمير الجيش " سلمان بن ربيعة الباهلى " أكراد البلاسجان إلى الاسلام ، فقاتلون فظفر بهم ، فأقر بعضهم بالجزية ، وأدى بعضهم الصدقة وهم قليل (٢٥٧) .

والذى يفهم من هذا الموقف بالذات ، أن الاكراد خيروا فى زمن الخليفة الراشد عثمان بن عفان بين أداء الجزية أو الزكاة ، وأن الغالبية قبلت الجزية ، والأقلية قبلت الزكاة ، مما يشير إلى أن الزكاة كانت أثقل من الجزية التى عرضت عليهم من جهة، وإلى أن كلا من الزكاة والجزية التزامين بديلين كل منهما عن الآخر فى مواجهة الأعباء العامة ، وأن أداء الزكاة من أهل الذمة يجيز عن أداء الجزية منهم ، وأن الأمر فى زمن الخليفة عثمان أصبح أكثر مرونة منه فى زمن الخليفة عمر بن الخطاب .

٥ ـ الجراجمة : وفى سنة ٨٩ هـ " وجه الوليد بن عبد الملك " اليهم ـ وهم ببلدهم قزوين على جبل اللكام ـ " مسلمة بن عبد الملك " فأناخ عليهم ، فافتتحها على أن ينزلوا بحيث أصبحوا من الشام ، ويجرى على كل امرىء منهم (العطاء) ثمانية دنانير ، وعلى عيالاتهم القوت من القمح والزيت ... وعلى أن لايكرهوا ـ ولا أحد من أولادهم ـ وعلى أن يلبسوا لباس المسلمين ، ولا يؤخذ منهم ـ ولا من أولادهم ونسائهم ـ جزية ، وعلى أن يغزوا مع المسلمين فينفلوا أسلاب من يقتلونه مبارزة ، وعلى أن يؤخذ من تجاراتهم وأموال موسريهم ما يؤخذ من أموال المسلمين ... وقد كان بعض العمال ألزم الجراجمة

وللعلماء فى حقيقة الركاز قولان :

الأول : أنه المال المدفون فى الأرض من كنوز الجاهلية

الثانى : أنه المعادن ، وقيل أنه يشمل كل ما استخرج من البر والبحر - من ظاهرهما أو باطنهما - فيشمل الذهب والفضة والرصاص والنحاس والحديد والنفط وغيرها (٢٥٩) وهو فى مفهومنا الحديث ينصرف إلى الضرائب على منتجات المناجم والمحاجر (٢٦٠) والإمام مخير إذا ظهر له الركاز أن يخمسه أو لا يخمسه (٢٦١) وأفهم من ذلك أن الركاز ضريبة على أموال عفو المسلمين وغير المسلمين على السواء ، ويؤخذ الركاز بواقع الخمس من المسلمين والمعاهدين على حد سواء لعدة أسباب أهمها :

أولا : أن الآثار التى وردت فى الركاز جاءت عامة من هذه الآثار :

- حديث أبى هريرة عن النبى - ص - (العجماء جبار ، والبئر جبار ، والمعدن جبار ، وفى الركاز الخمس) (٢٦٢)
- ما روى عنه - ص - فى كنز وجده رجل فى خربة (إن وجدته فى قرية مسكونة فعرفه ، وإن وجدته فى قرية غير مسكونة ففيه وفى الركاز الخمس) (٢٦٣)
- سأل سائل رسول الله - ص - " ما الركاز ؟ " قال (الذهب والفضة الذى خلقه الله فى الأرض يوم خلقت) (٢٦٤)
- عن أنس بن مالك قال : " خرجنا مع رسول الله - ص - إلى خيبر ، فدخل صاحب لنا إلى خربة يقضى حاجته ، فتناول لبنة ليستطيب بها ، فانهارت عليه تبراً فأخذها فأتى بها النبى - ص - فأخبره بذلك قال : (زنها) فوزنها فإذا هى مائتا درهم فقال النبى - ص - (هذا ركاز وفيه الخمس) " (٢٦٥)
- روى عن الحسن وابن شهاب وهما من التابعين "أن فى العنبر وفى اللؤلؤ الخمس" (٢٦٦)

ثانيا : الركاز حكمه حكم الخمس من الغنيمة ، والمشركون إذا شاركوا فى الحرب جاز لهم الأخذ من النفل . (٢٦٧)

ثالثا : قد يستخرج الركاز من أرض الذمى أو من أرض المسلم ، وقد يستخرجه مسلم أو معاهد ، والخلاف بين الفقهاء فى ملكية الركاز وليس فيما يجوز أن يفرض عليه (٢٦٨)

بأنطاكية جزية رؤوسهم ، فرفعوا ذلك إلى " الواثق بالله " وهو خليفة ، فأمر بإسقاطها عنهم . (٢٥٨)

وتخرج من ذلك إلى أن القانون الذى سنه عمر بن الخطاب - بشأن فرض الزكاة بدلا عن الجزية - لم يقتصر على بنى تغلب كما ذهب الفقهاء ، ولم يكن استثناء لا يجوز القياس عليه ، فقد أجيز فى شأن الجراجمة مدة حكم بنى أمية ، ومدة الحكم العباسى ، حتى أن الإدارة المالية ، عندما فرضت عليهم الجزية ، ورفع الأمر إلى الخليفة الواثق ، أمر بإسقاطها ، لأن عليهم الزكاة ، وليست مضاعفة كما هو شأن بنى تغلب ، وننتهى من ذلك إلى النتائج الآتية :

أ - أن مافعله عمر بشأن التغالبة لم يكن استثناء لا يجوز التوسع فيه أو القياس عليه ، بدليل جواز تطبيقه على غيرهم كالغساسنة ، والديالمة ، والأكراد ، والجراجمة ، وغيرهم ممن سكتت عنهم كتب التاريخ .

ب - أن المسألة لم تكن مجرد رأى منفرد لعمر بن الخطاب ، وإنما آزره فى ذلك الصحابة رضوان الله عليهم من ذوى المكانة فى التشريع الإسلامى ، كعلى بن أبى طالب وعثمان بن عفان ، والمغيرة بن شعبة وعبادة بن الصامت والنعمان بن زرعة .

جـ - أن مافعله عمر ، لم يجد معارضة من أحد من الصحابة والتابعين وأصحاب الرأى ، بل بالعكس حظى بارتياحهم فكان بمثابة الإجماع ، بدليل نقل القاعدة إلى غيرهم ، واستمرار تطبيقها عليهم مدة حكم الأمويين والعباسيين ، بل وربما إلى آخر عهدهم بالتشريع الإسلامى .

د - أن مافعله عمر قاس عليه فقهاء الشافعية والحنابلة فى عرب النصارى واليهود والمجوس من تنوخ وبهراء وكنانة وحمير وتميم .

وسنعلم بعد قليل ، أن مافعله عمر والخلفاء من بعده ، لم يكن ابتداعا من عنده ، وإنما كان قياسا على السنة العملية لرسول الله - ص -

وتتسع فرضية الزكاة بعد ذلك لتشمل جميع مواطنى الدولة الإسلامية - مسلمين وغير مسلمين - إذ تجتمع كل الملل حول الركاز ، وهو شئ يختلف عن زكاة الأموال الاستخراجية ، مما سيرد ذكره فى موضعه من البحث إن شاء الله .

رابعا : يرى بعض الفقهاء أن الركاز مصرفه مصرف الفيء (٢٦٩) ويرى الآخرون أن مصرفه مصر الزكاة •

ب ـ خضوع أهل الذمة للعشر :

وكما خضع أهل الذمة للزكاة على الأموال المنقولة ، خضعوا أيضا للعشر على ناتج الأرض الزراعية •

(١) وفى الأمثلة التى ضربناها عن الأكراد والديالمة والجراجمة ، خضعوا للعشر على الخارج من أراضيهم إذا سقيت بماء السماء أو بالراحة ، ونصف العشر إذا سقيت بآلة • أما الذى خضع له التغالبة فكان ضعف هذه النسبة بحسب ماعرضوه وتم الاتفاق عليه •

ويروى أن خراج قزوين (الديالمة) كان على العشر ، فلما مر الرشيد فى طريقه إلى خراسان ، اعترضه أهلها ، وأخبروه بمكانتهم من بلاد العدو ، وعنائهم فى مجاهدته ، وسألوه التخفيف من مقررات العشر على أطيانهم (ويبدو أنها كانت ضعيفة) فصير عليهم فى كل سنة خراجا مقطوعا قدره ستة آلاف درهم فى السنة (٢٧٠)

(٢) روى لنا أبو يوسف أن النبى ـ ص ـ " جعل على قوم من أهل اليمن ـ يرى أنهم من أهل الكتاب ـ الخراج على رقابهم (أى ضريبة الرأس) أما الأرض فلم يجعل عليها خراجا ، وإنما جعل العشر فى السيح ، ونصف العشر فى الدالية (٢٧١) ويكتب النبى ـ ص ـ فى ذلك إلى معاذ بن جبل عامله على اليمن " إن فيما سقت السماء أو سقى غيلا العشر ، وفيما سقى بالقرب والدالية نصف العشر ، وأن على كل حالم دينارا أو عدل ذلك من المعافر • وأن لا يفتتن يهودى عن يهوديته • " (٢٧٢)

وسار الخليفة الأول ـ الصديق أبوبكر ـ على نهج رسول الله ـ ص ـ حيث كتب كتابا إلى أهل " خفاش " من عمان فى قطعة أديم يأمرهم فيه أن يؤدوا صدقة الورس (٢٧٣) • فلما ولى محمد بن يوسف الثقفى (أخو الحجاج) اليمن ، أساء السيرة ، وجعله وظيفة عليهم (إى خراجا مقطوعا) ، فلما ولى عمر بن عبد العزيز كتب إلى عامله على اليمن يأمره بالغاء تلك الوظيفة والاقتصار على العشر ، ثم ردها يزيد بن عبد الملك بعد وفاة عمر بن عبد العزيز إلى الخراج المقطوع • (٢٧٤)

ويخبرنا الشافعى أنه حقق هذه المسألة ، فقال له عامة علماء اليمن أنه لم يؤخذ من زرعهم – وكان لهم زروع – ولا من مواشيهم شيئا علمناه (يعنى أنه لم يفرض عليهم فى بادىء الأمر شىء من الخراج على أراضيهم ومواشيهم) (٢٧٥)

وبدل هذا الفعل – من جانب النبى – ص – على جواز خضوع أهل الذمة للزكاة ، ومنها زكاة الزروع والثمار ، أى العشر ، بدلا من الخراج ، لأن كلاهما واجب مالى فى الخارج من الأرض ، تطبيقا للنص القرآنى الكريم (ومما أخرجنا لكم من الأرض) . ويكون الخليفة عمر بن الخطاب ، لم يأت بجديد فى شأن التغالبة ، وإنما قاس على فعل النبى – ص – بشأن أهل اليمن . وهكذا فعل أبوبكر ، ثم باقى الخلفاء بالنسبة لليمن والأكراد والديالمة والجراجمة وغيرهم .

وأمام مافعله الرسول – ص – بأرض اليمن ، اختلف الفقهاء فى شأنها ، هل هى أرض عشر أم أرض خراج ، تماما كما حدث بالنسبة للتغالبة . ولا يهمنا هذا الخلاف ، لأن الذى أنفذ كان تشريعا بيئيا صادرا من صاحب الرسالة ، أعطى للناس مثلا لجواز تغيير الأحكام بتغيير المكان والزمان ، وجواز خضوع غير المسلمين للزكاة على الزروع والثمار بدلا من الخراج .

(٣) كتب " عبد الحميد بن عبد الرحمن " إلى " عمر بن عبد العزيز " أن " نبا " أهل السواد (يعنى المقيمين بالسواد) سألوا أن توضع عليهم الصدقة (يعنى العشر) ويرفع عنهم الخراج . فكتب إليه عمر : " إنى لا أعلم شيئا أثبت لمادة الإسلام من هذه الأرض التى جعلها الله لنا فيئا . فمن كان له فى الأرض أهل ومسكن ، فأجر على كل جدول منها ما يجرى على أرض الخراج ... " (٢٧٦)

والرد الذى أجاب به الخليفة الورع على عامله ، لم يكن حكما شرعيا ثابتا ، إنما حمل فى طياته ، إمكان التحول من الخراج إلى العشر ، ولكنه فضل البقاء على الخراج استحبابا وندبا .

وعلى الجانب الآخر روى أن معاوية ، تكلم القوم معه فى شأن قوم من أهل الذمة ، فأسقط عنهم الخراج ، ولم يأخذهم بالعشر ، ويرى البعض أن إعفاء أهل الذمة من العشر فى الحالة المذكورة ، كان إعفاء وقتيا تماما كما أعفى النبى – ص – المسلمين من

صدقة الخيل والرقيق (والعقارات المبنية وغيرها) فقد روى عن النبى - ص - قوله (عفونا لكم عن صدقة الخيل والرقيق) وفى رواية أخرى (قد عفونا عن الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة " الفضة " الخ . (٢٧٧)

(٤) تناول الفقه الإسلامى موضوع خضوع الذمى للعشر إذا أصبح مالكا أو حائزا لأرض مسلم . وقد اختلف الفقهاء فى أمرها إلى أربعة أقوال: (٢٧٨)

القول الأول : تتحول أرض العشر إلى أرض خراجية (٢٧٩)

القول الثانى : يضاعف عليه العشر قياسا على أرض التغالبة . وروى فى ذلك أنهم كانوا يأخذون من الذمى فى البصرة العشر مضاعفا ، فلو أسلم من بيده الأرض أو أعاد بيعها لمسلم سقط عنه أحد العشرين (٢٨٠)

القول الثالث : تظل الأرض عشرية ، ولا خراج على صاحبها (٢٨١)

القول الرابع : ليس عليه عشر أو خراج ، لأن العشر يفرض على الذمى طهرة وتزكية ، وليس على الذمى ذلك . ولكن يمنع من شرائها ، لأن فيه ضرر على المسلمين لسقوط العشر (٢٨٢) كما أن الارض إذا صارت لواحد منهم بلا عشر أو خراج ، عض عليها بالنواجذ .

ولا شك أن هذا الخلاف فى الرأى كان ثمرة من ثمرات الفكر المتمسك بثنائية النظام الضريبى الاسلامى انتهى فيه الرأى الأول إلى الخراج فقط ، والرأى الثانى إلى العشر فقط ، والثالث إلى العشر مضاعفا ، والرابع إلى لا عشر ولا خراج - ولا شك أن الرأى الأول أخذ بالأحوط لصالح بيت المال ، أما الرأى الثانى فقد راعى المساواة بين المسلمين وغير المسلمين فى الفريضة ، وأعطى مؤشرا ذكيا لإمكان توحيد النظام . أما الرأى الثالث فهو رأى يتمشى مع أصول الفن المالى الحديث ، من حيث وجوب ضريبتين على الأرض لسببين مختلفين: فالعشر الأول بسبب ملكية الرقبة (وهو ما نسميه حاليا الضريبة على الأطيان الزراعية) والعشر الثانى بسبب ملكية ناتج الأرض (وهو ما نسميه حاليا الضريبة على الاستغلال الزراعى) (٢٨٣) . أما الرأى الرابع فقد أدى إلى تهرب مشروع من الضريبتين ، مما يطلق عليه اسم "الحيل الشرعية" وفيه إضرار بالمسلمين، وفيه هدم للمشروعية الضريبية من حيث انتفاء المساواة بين المسلمين وغيرهم، وهدم للمشروعية الضريبية من حيث هدم عنصريها : الصالح العام وتضامن الجماعة .

ثالثا : خضوع المسلمين والمعاهدين للضرائب على أموال العفو

وأموال العفو هي الباب المفتوح لما تحتاجه الدولة من الموارد الأخرى . (٢٨٤) ويشترك المسلمون والمعاهدون في التكاليف الواقعة على أموال العفو على قدم المساواة ، فليس هناك أموال عفو خاصة بالمسلمين ، وأموال عفو خاصة بالمعاهدين ، وأموال عفو كل مواطن تحدده المقدرة التكليفية له ، في حدود الوسع والطاقة .

والفرائض المالية المقررة على أموال عفو المواطنين جميعا تجد لها سندا شرعيا في الكتاب والسنة .

وسندها في الكتاب قول الحق تعالى :

- (خذ العفو وأمر بالعرف) (٢٨٥) ولم يفرق النص بين عفو المسلمين وعفو غير المسلمين . (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يرى) (٢٨٦)

وسندها في السنة ما روى عنه - ص - بقوله :

- " لا حق لإنسان إلا ولله فيه نصيب " .

وبجانب هذه النصوص ، نجد آثارا أخرى لمشروعية كل من الحقين : فأموال عفو المسلمين تجد لها سندا شرعيا في قوله تعالى (ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو) (٢٨٧) وبالنسبة لغير المسلمين تجد لها أساسا فيما روى عن علي بن أبي طالب بقوله :

- "إنما أمرنا أن نأخذ منهم العفو" (٢٨٨) وما روى عن ابن عباس : " ليس في أموال أهل الذمة إلا العفو" قال : " العفو يعني الفضل" (٢٨٩) . والفضل هو فائض أموال المكلف بعد أداء الفرائض المالية المقررة عليه بنص خاص مضافا إليها نفقاته الاستهلاكية ، في حدود التوسط والاعتدال ، أي دون إسراف أو تبذير ، هذا الفائض يجب أن يعاد استثماره لصالح الجماعة ، وإلا اعتبر كنزا محرما بالقرآن والسنة والإجماع . وأصبح للدولة حق فرض ما تراه عادلا من الضرائب على هذا الفائض (٢٩٠)

وترتيبا على هذا الفهم نقول : أن الزكاة بالنسبة للمسلم واجب إلزامي ، والصدقة واجب اختياري على أموال عفوه بحسب الاحتمال والطاقة ، وبالنسبة للذمي تعتبر الجزية (بأنواعها) واجبا إلزاميا ، والصدقة واجبا اختياريا على أموال عفوه بحسب الاحتمال والطاقة إذ (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) (٢٩١)

وعفو المسلم كعفو الذمى ، يجوز للدولة أن تفرض عليه ماتشاء من الضرائب لتحقيق الصالح العام وتضامن الجماعة ، وفى هذه الحالة تتحول الصدقة الاختيارية من المسلم أو الذمى ، إلى صدقة إلزامية أى إلى ضرائب . وكما نجد لهذا التقسيم سنده فى القرآن والسنة وأقوال الصحابة بالنسبة للمسلمين وغير المسلمين ، نجد أيضا ما يؤيده بالنسبة لغير المسلمين ضمن النصوص التى يعتقدونها . فنجد – على سبيل المثال – فى الشريعة الموسوية والشريعة العيسوية ، أساسا لهذا التقسيم فى العهد القديم والعهد الجديد . اذ تقسم هذه المصادر ما يجبى منهم الى نوعين :

العشور بمعنى الصدقة الجبرية ، أى الضرائب الإلزامية .

والعطاء بمعنى الصدقة التطوعية ، أى أموال العفو والفضل .

وقد سبق أن أوردنا بعض النصوص عن العشور فى موقعها . أما العطاء فتقرره عدة نصوص أخرى نجتزىء منها :

– " ليشارك الذى يتعلم الكلمة المعلم فى جميع الخيرات ." (٢٩٢) أى فى تحقيق مصلحة الجماعة "

– " اعط حساب وكالتك " (٢٩٣)

– " اعطوا الفقراء فيكون لكم كنز فى السماء " (٢٩٤)

وهذا النصان يحققان مبدأ التضامن الاجتماعى .

– "إن هؤلاء من فضلهم ألقوا فى قرابين الله ، أما هذه فمن اعوازها القت كل المعيشة التى لها ." (٢٩٥)

– " اعطوا ماعندكم صدقة " (٢٩٦)

وفى النصين الاخيرين ، عبر العهد الجديد عن أموال العفو بكلمة " فضلهم " وباصطلاح " ماعندكم " وعموما نجد أن المشروعية الضريبية فى هذه النصوص تلتقى مع المشروعية الضريبية فى الإسلام .

وفى إطار هذا المفهوم ، قامت الدولة الإسلامية الأولى ، بجباية لعديد من الإيرادات الأخرى – بخلاف الزكاة والجزية – من المواطنين جميعا ، كإيجارات أملاك الدولة الخاصة ، من القطائع والصوافى من مستغليها – مسلمين أو معاهدين – إما على ايجار مسمى ، أو على شطر من الناتج (كالنصف أو الثلث او الربع الخ ..) وقد خلط كثير من الفقهاء بين

هذين الحقين ، وبين الخراج المقطوع وخراج المقاسمة مما ترتب عليه مناقشات طريفة تملأ كتب الفقه والخراج والنظم المالية .

ومن أمثلة ضرائب العفو أيضا " حق الضيافة " أو " ضريبة النزالة " على كل من المسلمين والمعاهدين . وقد سبق لنا – عند عرضنا لفكرة التضامن الإسلامي – أن أوردنا بعض الأحاديث النبوية الشريفة التي تقرر هذا الحق على المسلمين . أما بالنسبة لغير المسلمين ، فنحن نجد مايماثلها تماما ، في السنة العملية والقولية ، وفي آثار الخلفاء الراشدين . فنحن نقرأ في كتابه – ص – إلى بارق :

– (... ومن مر بهم من المسلمين في عرك أو جدب . فله ضيافة ثلاثة أيام .) (٢٩٧)

ويروى لنا " الزهري " أن النبي – ص – صالح أهل تباله وجرش ... وجعل على كل حالم منهم دينارا ، واشترط عليهم الضيافة للمسلمين . (٢٩٨) ثم يأتي الخليفة أبو بكر ، فيصدق على العقود التي أبرمها خالد بن الوليد مع أهل " عانات " (٢٩٩) وأهل النقب ، والكواثل ، وقرقيسيا (٣٠٠) وكلها تشترط ضيافة من مر بهم من المسلمين ثلاثة أيام . أما في عهد عمر بن الخطاب ، فلا نكاد نطالع معاهدة أو صلحا إلا فيها هذا الشرط مع اختلاف واحد يتعلق بمدة الضيافة ، ففي البلاد التي كانت خاضعة للامبراطورية الفارسية ، حددت الضيافة بيوم وليلة (٣٠١) ، أما في البلاد التي كانت خاضعة للإمبراطورية الرومية ، فقد حددت المدة بثلاثة أيام (٣٠٢) .

ومن دراسة النصوص الواردة بشأن حق الضيافة يتبين لنا :

أولا : أنه حق يقع على جميع المواطنين : مسلمين وغير مسلمين . وعلى حد تعبير ابن القيم الجوزية : " الضيافة معناها معنى صدقة التطوع على المسلم والكافر " (٣٠٣)

ثانيا : أنه محدد بما يعادل قرى الضيف ، من حل الطعام وأوسطه ، لمدة يوم وليلة بالأولى ، وثلاثة أيام بالأكثر . (٣٠٤) وخشية أن ينتهي هذا الحق إلى بعض المساوىء الاجتماعية ، قدر بمبلغ سنوي معلوم ، كضريبة تلتزم بها الجماعة ، ويؤكد لنا ذلك ما أورده لنا اليعقوبي بشأن معاهدة النبي – ص – مع أهل نجران ، إذ أورد بها النص التالي : (عليهم ثلاثون دينارا مثواه رسلي) (٣٠٥) ويزيدنا تأكيدا ما رواه ابن عبد الحكم والمقريزي – عند الحديث عن توزيع الجزية المجملة – فيقولان " ... يجتمع كل قرية

يقسمهم ، فيبدأون ويخرجون من الأرض فداد ين لكنائسهم وحماماتهم ومعد ياتهم مــــن جملة الأرض ، ثم يخرج منها عدد الضيافة للمسلمين ونزول السلطان (٣٠٦) ومـــا رواه المقريزى أيضا ـ عند حديثه عن الروك الناصرى ـ حيث ذكر أن لجان تعديل الضرائب ، كانت تخرج إلى كل ناحية لإعادة تقدير الخراج ، وفى ذات الوقت إعادة تقدير مقـــررات الضيافة للمسلمين ونزول السلطان بحسب ظروف كل ناحية (٣٠٧) وأيد ذلك الشافعـــى بقوله : " وتقسم الضيافة على عدد أهل الذمة ، وعلى حسب الجزية التى شرطهما ... وإن كان منهم الموسر ، والمتوسط ، والمقل قسطت الضيافة على ذلك . (٣٠٨)

وثمة مصدر تاريخى آخر ثابت يؤكد أن الضيافة كانت ضريبة سنوية مقررة على الجماعــة ، وهذا المصدر هو : أوراق البردى . إذ يؤكد لنا ببكر ، أنه ـ بعد دراسته للوثائـــق البردية المعروفة بمجموعة الأرشيدوق راينر ـ وجد أن الجزية " خروسيخا دبموزيا " تتألف من مجموعة جبايات : الضريبة العقارية (الجزية العقارية) وضريبة الرؤوس (الجزيـــة الشخصية) وضريبة الإدارة المحلية " دابانى " أى ضريبة الضيافة والنزالة . (٣٠٩)

ثالثا : أن حق الضيافة ليس فرضا عينيا على كل مواطن ، ولكنه فرض كفائى يقع علـــى عاتق الجماعة ككل . (٣١٠) أى أنه حق مقرر على أموال عفو كل من المسلمين والذميـــين . ويعترف بذلك " تريتون " فيقول : "إن معظم المصادر التى بين أيدينا تشير إلى اعتبار الضيافة مسألة عامة وليست مسألة خاصة " (٣١١) وكانت ضريبة الضيافة تنفق فى إقامـــة وإعداد دور الضيافة العامة " لإيواء وقرى المندوبين الرسميين والرسل" ونقف على ذلـــك مما كتبه عمر بن عبد العزيز إلى عامله على سمرقند " سليمان بن السرى " يقول : " اعمـــل خانات فى بلادك ، فمن مر بك من المسلمين فأقروهم يوما وليلة ، وتعهدوا دوابهـــم ، فمن كانت به علة فأقروه يومين وليلتين ، فإن كان منقطعا به فقودوه بما يصل به إلى بلده " (٣١٢) كما أن الخليفة المأمون أصدر أمره بعدم تجهيز أماكن للضيافة بدور أهل الذمة (٣١٣) ويصف لنا ابن بطوطة دور الضيافة الموجودة بالمصالحية ـ أثناء مروره بها ـ فيقول : أنــه وجد بكل منزل من منازل المسلمين فندقا يسمونه "الخان" ، ينزله المسافرون بدوابهـــم ، وبخارج كل خان ساقية للسبيل ، وحانوت يشترى منه المسافر ما يحتاج إليه لنفسه ولدوابه . (٣١٤)

رابعا : أن هذا الحق لم يكن مقررا لكل عابر ، فهذا ينفق عليه من سهم ابن السبيل ، إنما كان مقررا لرجال الحكم والإدارة والسياسة ، فنجد معاهدة الرسول ـ ص ـ مع "بارق"

تحدده باصطلاح " مؤونة رسلى " . وفى معاهدة المسلمين مع أصفهان بتحدد باصطلاح " مؤونة جنود المسلمين " . وفى حديث عقبة بن عامر عن النبى - ص - قال : " يارسول الله إنك تبعثنا فننزل بقوم لايقرونا فما ترى ؟ " فقال (إن نزلتم بقوم فأمروا لكم بما ينبغى للضيف فاقبلوا ، وإن لم يفعلوا فخذوا منهم حق الضيف الذى ينبغى لكم) (٣١٥)

ولم يقف الأمر فى التوظيف على أموال عفو المسلمين والمعاهدين - عند الإيجارات ، وحق الضيافة ، إنما تعداها إلى العديد من الضرائب والرسوم ، كالضريبة العقارية على الدكاكين ، ونحن نصادفها عندما فرضها الخليفة المنصور ، ثم اقتدى به عامله على مصر " موسى بن مصعب " على الدكاكين القائمة فى الأسواق وعلى الدواب . (٣١٦)

ومن التوظيف الذى فرض بصفة مؤقتة - على أموال عفو المسلمين وغير المسلمين ، لمجابهة الإنفاق العام ، ما شهدته مصر - على يد عامل خراجها الذكى " أحمد بن مدبر " - من ضرائب على المراعى ، سميت " مال المراعى " وأخرى على مصائد الأسماك سميت " مال الأسماك " كما أطلق عليها آنذاك ضرائب " المعاون والمرافق " . (٣١٧) وعندما استجمع ابن طولون الحكم فى يده ألغى هذه الضرائب ، رغم أنها كانت تمول الدولة بمبالغ طائلة . (٣١٨)

ومن ضرائب العفو المؤقتة أيضا على الفريقين ، ما لجأت اليه الدولة الفاطمية ، عندما بلغت سن الشيخوخة والضعف ، بفرض ضرائب ورسوم متعددة ، أطلق عليها اسم " الأموال الهلالية " قررتها الحكومة على المعادن ، والآجام ، والمراعى ، والمقاصات ، والأراضى ، والدور ، والأحكار ، والأقصاب ، واستمرت جباية تلك الأموال الهلالية ، حتى ألغيت فى عهد صلاح الدين الأيوبى (٣١٩) ، وقد أورد لنا المقريزى قائمة مطولة بهذه الضرائب والرسوم بمناسبة ذكر ماتسامح به الوزير " المأمون البطائحى " من متأخراتها (٣٢٠)

ونعلم من تاريخ التشريع الضريبى الإسلامى أيضا ، أنه أجاز فرض الضرائب غير المباشرة على أموال عفو المسلمين والذميين ، إذ أجاز فرض " الضرائب غير المباشرة " على الإنتاج ، والتداول ، والاستهلاك ، كما فعلت النظم الحديثة . ويحكى لنا المقدسى ، الذى زار مصر فى أوائل عهد الفاطميين ، شيئا عن تلك الضرائب فيقول : " أما ثياب الشطوية (٣٢١) فلا يستطيع القبطى أن ينسج شيئا منها إلا بعد أن تختم عليها بخاتم السلطان ، ولا تباع

إلا على يد سماسرة عقدت عليهم ، وصاحب السلطان يثبت ما يباع في جريدته ، ويوجـــد " بتليس " على زق الزيت دينار الخ ... (٣٢٢) ولما عزم صمام الدولة (٣٢٣) أن يضع على الثياب " الأبريسم " و " القطن " المبيعة ببغداد ، ضريبة مقدارها عشر الثمن ، اجتمع الناس في جامع المنصور ، وعزموا على قطع الصلاة ، وكادت البلاد أن تفتن ، فأعفوا من ذلك (٣٢٤) ، ثم ما لبث أن وضع العشر على ما يصنع من تلك الثياب بمدينـــــة السلام (٣٢٥) فثار الناس ، وقصدوا المسجد الجامع بالمدينة ... غير أن الأمر قـــد استقر على أخذ العشر منها ، ووضعت الختوم على كل ما يقطع من المناسج ، ويبـــاع ويحصـــل . (٣٢٦)

والخلاصة ، أن كلا من المسلمين وغير المسلمين ، خضعت أموالهم لضرائب واحدة دون تفرقة بينهما ، مما يكسر من حدة النظرية الثنائية في التشريع الضريبي الإسلامي ، ويعطي مؤشرا آخر لإمكان توحيد النظام .

رابعا : النظرية تخلق الصدام بين عقود الإسلام السياسية وعقوده المدنيـــة .

فنحن نعلم يقينا ، أن الإسلام يحترم إلى أقصى مدى ممكن – وفي حدود مشروعيتـــه الاجتماعية بشقيها : المصالح المرسلة ، والتضامن الإسلامي – مبدأي : حرية العقيدة ، وحرية التعاقد . فأما حرية العقيدة ، فتفصلها لنا كتب أصول الدين ، وتؤكدها النصوص الإسلامية الثابتة في القرآن والسنة (لا إكراه في الدين) .

" ومن أقام على يهوديته أو نصرانيته أو مجوسيته ، فلا يفتن عنها ، وعليه الجزية " إلـــى آخر ذلك من النصوص . وانضواء الفرد تحت لواء الدولة الإسلامية ، يدخله في عقد هـــا السياسي ، فإما عقد الإسلام وإما عقد الجزية ، وهو الأساس السياسي للمشروعية الضريبيـــة في الإسلام .

أما حرية التعاقد ، فتفصلها لنا كتب الفقه في عدة " عقود مدنية " نظامية ثابتـــة ، كعقد البيع والشراء ، وعقد الهبة ، وعقد الرهن ، وعقد الإجارة أو المزارعة أو الوكالــــة وغيرها ، ونعلم من الشريعة أنه لا توجد قيود على حرية التعاقد بين المسلمين وغير المسلمين على عرض من عروض الدنيا ، إلا ما تعلق بعقود الزواج والطلاق وأحوال الأسرة – علـــى خلاف بين الفقهاء – بشرط ألا يحل التعاقد ما حرم الله ، أو يحرم ما أحل الله .

ولكننا لاحظنا – من خلال مناقشتنا لنظرية " الجزية بدل الزكاة " حدوث تصادم واضح ، بين الحريتين : حرية العقيدة ، وحرية التعاقد . ويظهر لنا ذلك واضحا جليا عند ما تنصرف إرادة المسلم إلى شراء بعض أطيان الذميين المحملة بالجزية المجملة أو بالخراج ، وبالمثل عند ما تنصرف إرادة الذمي إلى شراء بعض أطيان المسلمين الواجب فيها العشر .
ورأينا كيف حاول أصحاب النظرية المطالبة بمنع هذا التعامل وإعلان كراهيته – مما يخالف روح الإسلام وشريعته – فكرهوا أن يشتري المسلم أرض العنوة معللين ذلك بأنها فيء للمسلمين ، كما كرهوا أن يشترى المسلم أرض الصلح لأنها محملة بالضمان العام لدين الجزية المجملة ، ولكنهم لم يملكوا إلا القول بالكراهة دون التحريم ، مما يشير إلى تنبههم للصدام بين حرية العقيدة وحرية التعاقد ، أي بين العقود السياسية والعقود المدنية وبمعنى أوضح بين عقد الجزية وعقد الشراء . وبالمثل ، كرهوا أن يشتري الذمي أو يكرى أو يزرع أرض المسلم . لأن ذلك – في رأى البعض – يفوت على بيت المال حقا من حقوقه ، فلا تخضع الأرض موضوع التعامل للخراج وللعشر ، إذ لا عشر أو زكاة على ذمي ، كما لا خراج أو جزية على مسلم . وصرحوا بتلك الكراهة لإدراكهم ما يترتب عليها من صدام بين عقد الإسلام السياسي ، وعقد الشراء المدني . وعلى نفس المستوى ، وجدنا أن الذمي إذا أسلم ، لم يعفه إسلامه من دفع نصيبه في الجزية المجملة حتى تحولت إلى خراج في عهد نصر بن سيار سنة ١٢٠ هـ ، أي ما يقرب من قرن وربع قرن منذ إنشاء الدولة الاسلامية الأولى ، كما لم يعفه من أداء الخراج على أرضه التي أسلم عليها بعد الفتح الأول . وأصبح الداخلون الجدد في الإسلام في وضع لا يحسدون عليه ، فالتزموا بأداء الضريبتين البديلتين : الزكاة والجزية ، أو العشر والخراج ، أو كلاهما بل إن الرأى القائل بأن من يسلم من أهل العنوة عليه أن يدفع خراجها ، أو ترجع أرضه إلى المسلمين ، والرأى الآخر القائل ، بأن من يسلم من أهل الصلح ، ترجع أرضه وأمواله إلى ذوى رحمه ، حيث لا يتوارث أهل ملتين ، وضع المسلمين الجدد في مركز أشد إحراجا ، وكأنما تخلى المسلم عن كل ما يملك في سبيل خلاصه بعقيدته إلى الله ، وكأنما كان ذلك عقوبة له على إسلامه .
ولا شك أن هذين الرأيين قال بهما أصحابهما أيضا لادراكهما حقيقة الصدام بين حرية العقد وحرية العقيدة ، أي بين عقد الإسلام السياسي وعقوده المدنية من بيع وشراء وهبة وغيرها ، مما يشير إلى فساد النظرية ، خاصة وأن أحكام الشريعة ، يجب ألا تتعارض مع بعضها البعض ، وعلى الأخص عقودها النظامية .

خامسا : تعدد النظريات الخاصة بمشروعية الجزية

كانت نظرية " الجزية بدل الزكاة " سببا مباشرا فى محاولات الفقهاء المتعددة والمتكررة، لإيجاد مبرر شرعى مقبول للجزية ، يختلف عن مبررات فرض الزكوات على المسلمين ، فتولدت لديهم النظريات التى سبق أن ناقشناها ، والتى أثبت امعان النظر فيها إلى فسادهـا ، كنظرية بدل الكفر، ونظرية بدل الرق ، ونظرية بدل القتل ، ونظرية بدل الإقامة فى دار الإسلام ، ونظرية بدل الانخراط فى سلك الجندية ، والنظرية التى نحن بصددها .

سادسا : حالت النظرية دون توحيد التشريع الضريبى الاسلامى

وهذا الأثر هو أهم الآثار التى ترتبت على القول بهذه النظرية ، وسنعطى له أهميـة خاصة ، عند الحديث عن : النظام الضريبى الإسلامى بين الثنائية والتوحيد فى الباب الثالث بإذن اللــــه .

البحث السابع
النظرية السابعة
نظرية الحماية والتأمين

ومنطوق هذه النظرية يقول : أن الجزية فرضت على الذميين مقابل حمايتهم وتأمينهم بدار الإسلام ، على أرواحهم وأولادهم وأموالهم وعقائدهم ضد أى اعتداء داخلى أو خارجى ، ويطلق على هذه النظرية اسم " نظرية المنعة " أو " نظرية العصمة " وقد نادى بها كل الفقهاء ، بجوار ماتبنوه من نظريات أخرى ، كبدل الرق ، وبدل القتل وغيرها ..

والقائلون بها يستنبطونها من أحكام الشريعة الإسلامية ، ومن نصوص المعاهدات وكتب الصلح التى جرت بين الدولة الإسلامية وأهل البلاد الذين دخلوا فى طاعتها .

وكان النبى - ص - بصفته واضعا للائحة التشريعية للقانون الإسلامى ، وبصفته أول رئيس للدولة المسلمة ، قد طبق مفهوم هذه النظرية فى جميع معاهداته وكتب أمانه لأهل الذمة ، فنجده يبدأ كتابه إلى " يحنه بن رؤبة " بقوله : (هذا أمنه من الله ومحمد النبى رسول الله ليحنه بن رؤبة وأهل أيله ، لسفنهم وسياراتهم فى البر والبحر ...) (٣٢٧)

ومن كتابه - ص - لأهل مقنا (٣٢٨) (... وأن لكم ذمة الله وذمة رسوله ، لا ظلم عليكم ولا عدى ، وأن رسول الله جاركم مما منع منه نفسه ...) (٣٢٩)

ومن كتابه لأهل جرباء وأذرح : (أنهم آمنون بأمان الله وأمان محمد وأن عليهم مائة دينار فى كل رجب الخ ...)(٣٣٠)

ومن كتابه لأهل نجران : (.. ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبى رسول الله على أنفسهم وملتهم وأموالهم وبيعهم ، وغائبهم وشاهدهم وعيرهم ولقبهم وامثلتهم وما تحت أيديهم من قليل أو كثير ، لا يفتتن اسقف عن أسقفيته ولا راهب عن رهبانيته الخ ...)(٣٣١)

وعندما دنا الموت من رسول السلام وصاحب الأمان ، كان آخر ما أوصى به صحابتــه الا تفرض الجزية من بعده إلا على هذا الأساس ، فقد روى أنه ـ ص ـ قال (ائتونــي بدواه وصحيفة أكتب لكم كتابا لاتضلوا بعده أبدا) وكان من بين ما أوصى به (... وأجيزوا الوفد بنحو ماكنت أجيزهم به ...)(٣٣٢)

والتزم الخلفاء الراشدون من بعده بوصيته ، ونهجوا على سنته . والأمثلة على ذلك كثيرة نجتزئ منها :

- كتاب خالد بن الوليد لأهل " بانقيا وبسما " يقول لهم فيه " أنى " عاهدتكم علــى الجزية والمنعة . (٣٣٣)
- كتابه لأهل الحيرة يؤكد لهم فيه كذلك بأنه " عاهدهم على المنعة (فى نظير الجزية) فإن لم يمنعهم فلاشئ عليهم حتى يمنعهم ". (٣٣٤)
- ومن كتابه أيضا إلى أهل الناطف "إنى عاهدتكم على الجزية والمنعة ، فإن منعناكــم فلنا الجزية ، وإلا فلا حتى نمنعكم ". (٣٣٥)

ومن كتابه لأهل دمشق أنه : " ... أعطاهم أمانا على أنفسهم وأموالهم وكنائســهم وسور مدينتهم لايهدم ، ولا يسكن شئ من دورهم ... ولا يعرض لهم إلا بخــير إذا أعطوا الجزية . (٣٣٦) ويعلق " روم لاندو " على هذا العهد بقوله : " وفى عصــر كان السلب والنهب فيه هو القاعدة التى يتبعها كل جيش منتصر (عند) دخوله مدينة مــا ، بيد و العهد الذى أعطاه خالد لأهل دمشق إنسانيا إلى أبعد الحدود ، ويبدو جليا ـ فى الواقع ـ أن الكتائب العربية اعتبرت نفسها محررة للشعب المضطهد ، وحاملة رسالــة الإسلام إليه فى آن معا ". (٣٣٧)

ومن كتاب أبى عبيدة لأهل حمص " أن أهل حمص صالحوه على أن يؤمنهم على أنفسهــم وسور مدينتهم وكنائسهم وأرحائهم ، واستثنى عليهم ربع كنيستهم للمسجد ، واشترط الخراج (أى الجزية) ... ". (٣٣٨)

ومن كتابه أيضا لأهل بعلبك " هذا كتاب أمنة (لفلان بن فلان) وأهل بعلبك رومهــا وفرسها وعربها على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم ودورهم داخل المدينة وخارجها وعلــى أرحائها ... ". (٣٣٩)

ومن عهد الخليفة عمر بن الخطاب لأهل القدس أن " أعطاهم الأمان لأنفسهم ، وأموالهم ، ولكنائسهم ، وصلبانهم ، وسقيمها وبريئها ، وسائر ملتها ، أن لاتسكن كنائسهم ولاتهدم ، ولا ينتقص منها ، ولا من حيزها ، ولا من صليبهم ، ولا من شئ من أموالهم ، ولا يكرهون على دينهم ، ولا يضار أحد منهم ، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود "(٣٤٠) وقد اشترط " صفرنيوس " بطرك أورشليم أن يضع هذه المعاهدة مباشرة مع خليفة المسلمين بالقدس ، وقد أطلق على هذه المعاهدة اسم " المعاهدة العمرية " لأن الخليفة عمر تعهد فيها للمسيحيين باحترام جميع حقوقهم المشروعة ، وترك الحرية لهم فى ممارسة شعائرهم الدينية ومباشرة أعمالهم الدنيوية (٣٤١) ولما كانت هذه العهدة لجميع المسيحيين القاطنين فى الأراضى المقدسة ، فقد استطاع القبط فى مصر ، (والمسيحيون فى جميع العالم) أن يداوموا على تأدية شعائرهم الدينية ، ورعاية مقدساتهم ، والقيام بالحج فى مواعيده ، ومن ثم استمرت الصلة بينهم وبين الأراضى المقدسة قائمة ، بل إنها توثقت على مر الزمن (٣٤٢)

ـ ومن كتاب النعمان بن مقرن لأهالى " ماه بهرزدان " : " هذا ما أعطى النعمان بن مقرن أهل " ماه بهرزدان " أعطاهم الأمان على أنفسهم وأموالهم وأراضيهم ، لا يغيرون عن ملة ، ولا يحال بينهم وبين شرائعهم ، ولهم المنعة إذا ما أدوا الجزية فى كل سنة إلى من وليهم ". (٣٤٣)

ـ ومن كتاب حبيب بن مسلمة لنصارى أهل دبيل ومجوسها ويهودها شاهدهم وغائبهم : " أنى أمنتكم على أنفسكم وأموالكم وكنائسكم وبيعكم وسور مدينتكم ، فأنتم آمنون ، وعلينا الوفاء لكم بالعهد ما وفيتم وأديتم الجزية والخراج ، شهد الله وكفى به شهيدا ... ". (٣٤٤) ومثله أيضا صلحه لأهل تفليس (٣٤٥)

ـ ومن كتاب عمرو بن العاص لأهل سبسطة ونابلس أن " أعطاهم الأمان على أنفسهم وأموالهم ومنازلهم وعلى أن الجزية على رقابهم والخراج على أرضهم ". (٣٤٦)

وفى مصر ، دارت المفاوضات بين الجانب العربى برئاسة " عبادة بن الصامت " والجانب المصرى برئاسة " المقوقس عظيم القبط " ، أعلن فيها الجانب العربى عن المبررات الحقيقية لفرضية الجزية حين قال عبادة : " ... فإن أبيتم إلا الجزية ، فأدوا إلينا الجزية عن يد

وانتم صاغرون . نصالحكم على شيء نرضى به نحن وأنتم في كل عام أبدا ما بقينا وبقيتم ، ونقاتل عنكم من ناوأكم ، وعرض لكم في شيء من أرضيكم ، ودمائكم ، وأموالكم ، ونقوم بذلك عنكم إذا كنتم في ذمتنا ، وكان لكم به عهد علينا . وإن ابيتم ، فليس بيننا وبينكم إلا المحاكمة بالسيف حتى نموت عن آخرنا ، أو نصيب مانريد منكم . هذا ديننا الذى ندين به ... "(٣٤٧) وتترد د مثل هذه الكلمات على لسان قائد الجيش " عمرو بن العاص " وقد اجتمع باثنين من زعمائها الدينيين (٣٤٨) ، في محاولة للوصول إلى اتفاق سلام قبل المعركة الفاصلة . قال عمرو " فمن أجابنا (إلى الإسلام) فمثلنا ، ومن لم يجبنا إليه عرضنا عليه الجزية وبذلنا له المنعة " (٣٤٩) ولم تجر هذه الكلمات على لسان الزعيمين العربيين من قبيل الاستهواء المخدر أو الوعود البراقة ، وإنما قد التزما بها بالفعل عند التعاقد ، وصدر كتاب الأمان بالنص التالي : " هذا ما أعطى عمرو بن العاص أهل مصر من الأمان على أنفسهم وملتهم وأموالهم وكنائسهم وصلبهم وبرهم وبحرهم ، لا يدخل عليهم شيء من ذلك ولا ينتقص ... وعلى أهل مصر أن يعطوا الجزية إذا اجتمعوا على هذا الصلح "(٣٥٠)

من هذه العقود الثابتة تاريخيا ، نجد أن المبرر الحقيقي لفرض ضريبة الجزية على غير المسلمين ، هو تأمينهم على أرواحهم وأموالهم وعقائدهم .

وحتى عندما نقرأ نصوص العهود التي نسبت في عصر متأخر الى الخليفة عمر بن الخطاب - دون سند تاريخي ثابت - والتي نظمها بعض الفقهاء أو غيرهم ، في محاولة لوضع نماذج مثالية - بحسب تصورهم - لحقوق أهل الذمة والتزاماتهم ، وفي محاولة أخرى لتفسير بعض الظواهر التي عومل بها غير المسلمين في بعض أقطار الخلافة وفي بعض فترات الحكم الاسلامي ، نجد أن المحور الأساسي الذي تقوم عليه هذه النماذج ، إنما هو تأكيد التزام المسلمين بالمدافعة عن أهل الذمة ، وتحقيق منعتهم ، وضمان تأمينهم على أرواحهم وأموالهم وعقائدهم في مقابل دفع الخراج والجزية .

ففي رسالة أوردها بعض المؤرخين المتأخرين (٣٥١) نجد هذا النص : " إنكم لما قدمتم علينا ، سألناكم الأمان لأنفسنا وأهالينا وأموالنا وأهل ملتنا على أن نؤدي الجزية ونحن صاغرون ... " ويرد مثل هذا النص أيضا في الرسائل المنسوبة الى النبي - ص - والتي

وضعها أهل الذمة أنفسهم لضمان هذه الحقوق (٣٥٢) .

ومن النموذج الذى وضعه الإمام الشافعى كمنهج لمذهبه فى الفقه نقرأ النص الآتى :

" ... ولكم أن نمنعكم ممن أرادكم من مسلم أو غيره بظلم بما نمنع به أنفسنا وأموالنا ، ونحكم له فيه على ما جرى حكمنا عليه بما نحكم فيه بأموالنا ... " (٣٥٣)

وباستعراض هذه النصوص ، ننتهى إلى نهاية لافكاك منها ، وهى أن الجزية فرضت على غير المسلمين – ليس كعقوبة على الكفر ، ولا فداء عن القتل أو الرق ، وليس بدلا عن الإقامة فى دار الاسلام ، وليس عوضا عن التجنيد – إنما لسبب رئيسى ، هو تأمينهم فى أوطانهم ، وحماية أموالهم ومقدساتهم ورعاية أسرهم وذرياتهم ، تأمينا كاملا من أى اعتداء داخلى أو خارجى ، فلا يملك أحد أن يعتدى عليهم فى البر أو البحر أو الجو حاضرهم وغائبهم ، فاذا لم يتمكن المسلمون من حمايتهم ومنعتهم ، فلا جزية عليهم ولا خراج حتى يفى المسلمون بشرطهم . (٣٥٤) ويؤكد لنا ذلك ، بعض النصوص التى أوردها أمراء المسلمين ، والتى تقرر حق المعاهدين فى أن يمتنعوا عن أداء الجزية والخراج إذا لم يتمكن المسلمون من حمايتهم نجتزىء منها :

١ – ذكرنا أن خالد بن الوليد كان قد كتب عهدا لأهل الناطف (صلوبا بن نسطونا وقومه) قال لهم فيه : "إنى عاهدتكم على الجزية والمنعة ، فإن منعناكم قلنا الجزية وإلا فلا ... حتى نمنعكم) .

٢ – كتابه لأهل الحيرة أيضا بهذا المعنى .

٣ – ورد ضمن كتاب حبيب بن مسلم لأهل تفليس ما نصه : " ... وإن عرض للمسلمين شغل عنكم فقهركم عدوكم ، فغير مأخوذين بذلك (أى بالجزية) ولا هو بناقض عهدكم ... " (٣٥٥)

٤ – وحدث أن صالح أبوعبيدة بن الجراح بعض مدن الشام على الجزية فى مقابل المنعة ، ثم عجز عن منعتهم ، فكتب إلى كل وال ممن خلفه على هذه المدن يأمره أن يرد على أهلها ما جبى منهم من الجزية والخراج ، وأن يقولوا لهم : "إنما رددنا عليكم أموالكم ، لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع ، وأنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم ، وإنا لا نقدر على ذلك ، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ، ونحن لكم على الشرط ، وما كتبنا بيننا وبينكم ، إن نصرنا الله عليهم " فلما قالوا ذلك لهم ، وردوا عليهم الأموال التى جبوها منهم قالوا : ردكم الله علينا

ونصركم عليهم ، فلو كانوا هم لم يردوا علينا شيئا ، وأخذوا كل شيء بقى لنا حتى لا يدعوا لنا شيئا " (٣٥٦) فلما هزم الله الكفرة وأظهر المسلمين ، فتحوا مدنهم وأدوا الخراج (٣٥٧)

ويحفظ لنا التاريخ ، وثيقة إداريه ، صادرة فى عهد متأخر من الخلافة الإسلاميـــة ، بتعيين الأنبا عبد يشوع ، نقرأ فيها هذا النص :

" . . . والدولة ملتزمة فى حقك ، وحق طائفتك ، بالحياطة لك ولأهل ملتك ، فـــى الانفس والأموال ، والحراسة الكاملة لكم بصلاح الأحوال ، واتباع العادات المستمرة لكم فـــى موارد موتاكم ، وحماية بيعكم ودياراتكم ، والعمل فى ذلك على الشاكلة التى عمل بها الخلفاء الراشدون على من وليكم ، ورعى بها الائمة السابقون - رضوان الله عليهم - عهدكم ، وأن يقتصر فى استيفاء الجزية على تناولها من العقلاء الواجدين من رجالكم - دون النساء ومن لم يبلغ الحلم من أطفالكم ، ويكون استيفاؤها مرة واحدة فى السنة من غير عدول فـــى قبضها عن قضية الشرع الحنيف " (٣٥٨)

وعلى أساس هذا المفهوم ، يمكن ان يطلق على الجزية - بحق - " ضريبة التأمين " او " ضريبة الحماية والامان " . لأننا نلاحظ أنه عندما كان رؤساء الجيوش ، والألويـــة والسرايا الإسلامية يبعثون إلى زعماء البلاد بنداءات السلام مخيرين إياهم بين : الإسلام ، أو الجزية ، أو القتال ، كانوا دائما يهفون بأسماعهم وأفئدتهم إلى الاستجابة لدين الله . وعندما كان زعماء البلاد يرفضون الإسلام ، ويعلنون قبولهم للجزية - حتى ولو كانت الجيوش الاسلامية قد اكتسحت كل شيء - فان مجرد إعلان قبول الجزية ، كان يعنى - فى نظـــر المسلمين الكف فورا عن أى عمل عسكرى ، والعمل فى الحال على بسط الحماية ، وتوفير كل وسائل الأمان لأهل تلك البلاد . وقد حدث هذا فى مصر ، عندما اتفق المقوقس على الصلح اتفاقا مبدئيا ، ومع أن الصلح كان معلقا على شرط قبول الإمبراطورية له ، فقد أوقف الجيش الإسلامى كل أعماله العسكرية ، وبسط أمنه وأمانه على المصريين والرومانيين ، سواء كانوا محاربين أو غير محاربين ، إلى أن رفض الإمبراطور الإذعان للاتفاق . فعجب المقوقس من هذا الرفـض

وقال : " ويحكم ! أما يرضى أحدكم أن يكون آمنا فى دهره على نفسه وماله وولده بدينارين فى السنة ! " وعادت الحرب سيرتها إلى أن تم الاتفاق النهائى على الأمان والحماية مقابل الجزية ، فوقف المقوقس - غداة تسليم الاسكندرية - يخطب الشعب السكندرى قائلا : " لقد ضمن الصلح للناس فى الاسكندرية حياتهم وأمنهم على أموالهم ، وحفظ لهم دينهم ... " (٣٥٩)

المبحث الثامن

تقييم هذه النظريات

من خلال عرضنا للنظريات الباحثة عن مشروعية فرض الجزية ، لاحظنا :

أولا : أن النظريات الأربعة الأولى ـ وهى : نظرية الجزية بدلا عن الكفر ، ونظرية الجزية بدلا من الرق والعبودية ، والجزية فداء من القتل ، والجزية عوض عن الجلاء ـ تبدو وكأنها قامت على أساس تعصبى متشدد ، لأنها تحدثت عن الجزية كثمن لأقضية جائزة فى حق أهل الذمة وهى الكفر ، والرق ، والقتل ، والجلاء ، إلا أنها قدمت الجزية كفداء شرعى عن هذه الأقضية الأربعة : فندد ت بالكفر وتغاضت عنه بالجزية ـ ولوحت بالرق ثم قدمت له الجزية مخرجا ، وتحدثت عن القتل ، وأوجدت له الجزية فداء ، وهددت بالجلاء واستعوضته بالجزية وأهلا بالآخرين ومرحبا .

ثانيا : أن النظريتين الخامسة والسادسة ، قدمتا مبررين معقولين للجزية ، ولكنهما لا يتصفان بالعمومية والشمول ، فبالنسبة لنظريتى الجزية بدل التجنيد ، والجزية بدل الزكاة ، وجدناهما ينخرمان فى حالات كثيرة وينتهيان إلى عدم التكافؤ بين المسلمين والذميين فى الاعباء المالية ـ اذ يجنحان الى محاباة الذميين على حساب المسلمين .

ثالثا : بالرغم من القصور الذى شاب هذه النظريات الستة ، إلا أنها لحسن الحظ ـ لا تخرج عن الاطار العام للمشروعية الضريبية الاسلامية ، التى سبق أن وضعناها بأنها تحدد بثلاثة عناصر هى : العقد كأساس شرعى ، والمصالح المرسلة ، والتضامن الاسلامى ، كأساسين اجتماعيين .

فالنظرية الأولى " الجزية بدل الكفر " تنتهى إلى تأمين معتقداتهم الدينية ، وضمان حرية مزاولة الشعائر التعبدية لأهل الذمة . وهذا يدخل ضمن المصالح المرسلة ،لأنه يحمى الدين وهو أحد الأصول الخمسة .

والنظرية الثانية : " الجزية فك من العبودية " تنتهى إلى نفس الغاية لأنها تحمى أصلا آخر من الأصول الخمسة وهو النفس والذرية .

والنظرية الثالثة " الجزية بدل القتل " تنتهى إلى نفس الغاية بحماية النفس والذرية .

والنظرية الرابعة " الجزية بدلا عن الجلاء " تنتهى الى حماية أصل آخر وهو " الارض والدور والمال " .

والنظرية الخامسة " الجزية بدل التجنيد " تنتهى إلى حماية الأصول الخمسة ولكنها تفتقر الى عنصر التضامن الاسلامى بين المواطنين جميعا فى الذود عن هذه الأصول .

والنظرية السادسة " الجزية بدل الزكاة " تستند الى نفس المشروعية الضريبية للزكاة فى عناصرها الثلاثة ولكنها لا تتصف بالعمومية والشمول .

اما النظرية السابعة " الجزية مقابل التأمين " فانها تتميز بعموميتها لأنها تحمى الذمى فى جميع حقوقه وحرياته وفى كل أصوله الخمسة : الدين والعقل والنفس والنسل والمال . ثم هى تربط بين المسلمين والمعاهدين فى جميع الحقوق والالتزامات (٣٦٠) فتحقق العنصر الذى افتقدته النظريات الستة السابقة ، وهو عنصر التضامن الاسلامى .

رابعا : النظريات الستة الأولى نادى بكل واحد منها أحد الفقهاء أو بعضهم ، أما النظرية الأخيرة فقد أجمع عليها الفقهاء دون استثناء ، فجميعهم يصف عقد الذمة بأنه عقد عصمة يعصم أهل الذمة فى معتقداتهم وأنفسهم وأموالهم وذريتهم .

خامسا : تلتقى نظرية " الجزية مقابل التأمين والحماية " مع النظرية العامة للمشروعية الضريبية ، من حيث أنها عقد تأمين عام ، أو عقد كفالة عامة . المؤمن عليه فيه هم " أهل الذمة " والمؤمن لديه هو " الحكومة الاسلامية " و " قسط التأمين " هو : الجزية ، فإذا تعرض أحدهم لأى ضرر أو خسارة أو كارثة ، عوضته الحكومة الإسلامية عما أصابه . وأصبح من حق المواطن المعاهد أن يرفع الدعوى ضد الحكومة الإسلامية إذا لم تعوضه عما أصابه استنادًا الى عقد الذمة ، كما أن له أيضا الحق فى أن يرفع الدعوى ضدها إذا لم تعط المرافق العامة الكفاءة اللازمة لضمان تأمين حياته فى أصوله الخمسة : ابتداء من الضرورات ونزولا إلى الحاجيات والتحسينات .

البـــــاب الثالـــــث

المشروعية الاسلامية كأساس لنظام ضريبي موحـــــد

وتنقسم الدراسة فيه الى فصلين :

(الفصل الاول)

النظام الضريبي الاسلامي بين الثنائية والوحدة

وتتناول دراسة هذا الفصل خمسة مباحث

- المبحث الاول : خصائص المشروعية الاسلامية ووحدة النظام الضريبي
- المبحث الثاني : وحدة التكليف الضريبي الاسلامي
- المبحث الثالث : وحدة المكلفين بالضريبـــــة
- المبحث الرابع : وحدة الأموال الخاضعة للضريبة
- المبحث الخامس : وحدة التعريف بالزكاة والجزيـة

(الفصل الثاني)

الهيكل العام للنظام الضريبي الاسلامي الموحد وتطبيقاته المعاصرة

وتتناول الدراسة اربعة مباحث

- المبحث الاول : حكم الشريعة في تكليف الذميين بالزكاة .
- المبحث الثاني : عدم جواز الجمع بين : الجزية ، والزكاة .
- المبحث الثالث : الهيكل العام للنظام الضريبي الاسلامي الموحد .
- المبحث الرابع : التطبيق المعاصر للنظام الضريبي الاسلامي الموحد .

الفصل الأول

الشريعة الإسلامية كأساس لنظام ضريبي موحد

المبحث الاول

خصائص المشروعية الإسلامية ، ووحدة النظام الضريبي

سبق تعريف " المشروعية " في المصطلح الحديث بأنها " سيادة القانون " ، وتطلق بالذات على خضوع الدولة للقانون . وتعريف المشروعية العليا بأنها : " سيادة القانون ، وتوافقه مع الغاية العليا التي ينشدها النظام . " وتعريف الشريعة بأنها : " المصدر الذي يستمد النظام منه أحكامه ، والمنهج الذي يسن للناس شئونهم . "

هذه التعاريف ، مختارة من تعاريف علماء القانون الوضعي ، أما في الإسلام ، فالأمر أكثر بساطة ، إذ أن مبدأ سيادة القانون ، لا يكفي لتحقيق المشروعية العليا . فقد يكون القانون ظالما ، وقد يكون غير متوافق مع ظروف المجتمع وطبيعته ، وقد يكون موضوعا لخدمة طبقة على حساب باقي الطبقات ، لأنه من وضع البشر . ولذا ، يمكن تحديد المشروعية الإسلامية باصطلاح واحد ، وهو " حاكمية الله ، وحاكمية خطابه للمكلفين ، لتحقيق خير ما في الإنسان ، وخير ما في الدنيا والآخرة " (إن الحكم الا لله) (١) (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله .) (٢)

والأمر يختلف كذلك بالنسبة للشريعة ، فهي ليست مجرد منهج أو مصدر ، يستمد منه الناس والنظام أحكامهم ، إنها تعني " الصراط المستقيم " الذي حدده الله لتحقيق مقاصد الشرع (ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ، ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون .) (٣) (فلذلك فادع ، واستقم كما أمرت ، ولا تتبع أهواءهم ، وقل: آمنت بما أنزل الله من كتاب ، وأمرت لأعدل بينكم .) (٤)

وإذا كانت المشروعية الإسلامية العليا هي الغايات العليا التي حددها الخالق لعباده ، فان الشريعة الإسلامية هي الطريق المستقيم لتحقيق هذه الغاية . وعلى أساس هذا الفهم يقول الدكتور على جريشه في رسالته " المشروعية الإسلامية العليا "

أنه يوجد بين الشرعية والشريعة ، جناس كامل لفظا ومعنى .(٥)

وعليه ، فإن خصائص المشروعية الإسلامية ، هى بذاتها خصائص الشريعة .

والشريعة ، والمشروعية تتميز بخصائص أربعة هى : الثبات ، والمرونة ، والشمول ، والعدل .

اولا : الثبات

ظل ثبات التشريع ، حلم الانسانية ، منذ اكتشف الانسان حاسته السياسية حتى الآن . لأن هذا الثبات ، يضمن لها استقرار النظم والمعاملات ، ويوفر لها الأمن ، والثقة ، والاطمئنان ، فى مختلف أوجه النشاط الإنسانى . ولذا نادى فقهاء "القانون الدستورى" بمبدأ "جمود الدساتير" جموداً مطلقا أو جموداً نسبيا — واقترحوا لهذا الجمود العديد من الضمانات الشرعية ، كالنص فى بعض مواد الدستور على : عدم قابليتها للإلغاء أو التعديل ، واشتراط الاجماع أو أغلبية معينة للمطالبة بتعديلها أو حذفها ، أو اشتراط عدم التعديل لفترة معينة ، أو بشروط واجراءات خاصة .(٦)

غير أن مبدأ جمود الدساتير قد انهار ، أمام تطور الفكر الاجتماعى الحديث ، كما تهاوى أمام الثورات والانقلابات العسكرية ، وأمام الفكر الذى ينادى بوجود مشروعية عليا ، فوق النصوص الدستورية ، متمثلة فيما استقر فى ضمير الأمة ، من قيم ومثل عليا ، تعلو فوق كل نص ، وتبقى رغم كل تعديل ، سندا للدفع بعدم شرعية كل نص يخالفها . وعلى العموم ، فإن الشرعية الوضعية ، أصبحت رهينة التغيير الذى تأتى به إرادة الأمة .(٧)

ومبدأ جمود الدساتير ، معمول به فى الدول العريقة ، التى لا تمس قواعدها الدستورية ، وتقدسها ، كبريطانيا ، حيث مازال "للمجنا كارتا" الصادر فى أوائل القرن الثالث عشر (سنة ١٢١٥) قداسته حتى الآن ، والولايات المتحدة الأمريكية ، التى مازال دستورها — الصادر فى القرن الثامن عشر — معمولا به إلى الآن ، ولم تتناوله سوى تعديلات محدودة العدد .(٨)

ويتجلى ثبات الشريعة الإسلامية ، في حفظ مصدريها الأساسيين : القرآن والسنة . وهذا الثبات كما يقول الدكتور على جريشه [٩] ـ أمر قدرى ، لأن الله تعالى تعهد بحفظه (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون .) [١٠] وهو أمر طبيعى لكمال التشريع (اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتى ، ورضيت لكم الإسلام دينا .) [١١] وهو أمر منطقى ، لأن التعديل ، لا يملكه إلا السلطة المصدرة للتشريع ، أو سلطة أعلى منها ، ولما كانت الرسالة الإسلامية آخر الرسالات ، فلا مجال بعد ذلك للتعديل (وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا لامبدل لكلماته) [١٢]

ويحلو للبعض ، أن يصف الشريعة الإسلامية بالجمود ، الذى يتعارض مع التطور المستمر فى أحوال الناس ، وتقدم المدنية . ويرد على هذا القول بردين :

الاول : أنه ليس صحيحا أن تطور الحضارة يستدعى عدم ثبات الشرعية والشريعة . لأن الخالق ـ جل شأنه ـ ، وضع التشريع الإسلامى ، على درجة تغطى أعلى مراحل التطور الحضارى للبشر . كما أن التطور الحضارى للبشر ، لم يعد يعنى ـ فى نظر هؤلاء ـ إلا التطور المادى ، أما مستوى التطور التشريعى ، فلم يحرز من التقدم درجة تجعله فى منزلة الشريعة الإسلامية . وقد شهد بذلك ، الكثير من علمائهم المتجردين ، كما شهدت بــه المؤتمرات الدولية للقانون .

ـ الثانى : أن ثبات الشرعية والشريعة ، فى الإسلام ، ينحصر فى الأصول ، دون الفروع وفى الغايات دون وسائل التنفيذ . ويترتب على ثبات الأصول والغايات ، قيام رأى عام إسلامى موحد تستقر معه كل الأوضاع ، والمراكز القانونية ، وفى ظل هذا الرأى العام الموحــد ، لا تتشعب معنا النظريات ، فلا نظرية سياسية ، وأخرى اقتصادية ، وثالثة ضريبية ، وهكذا ، ولكن : مشروعية نظامية واحدة ، لا تتأرجح بين معيار مدنى ، وآخر إدارى ، وثالث تجارى ، وبالمثل لانعرف حدودا جامدة بين التنفيذ الإدارى ، وبين التنفيذ القضائى ، ولا نعرف تفرقة بين الديون المدنية ، والديون الإدارية ، فكلها حقوق للغير واجبة الأداء ، قــدر اليسر والطاقــة .

وثبات التشريع الضريبي ، هو بعينه ما يطلق عليه علماء المالية المحدثون اسم : " قاعدة اليقين " . ومضمون هذه القاعدة ، أن الضريبة ، يجب أن تكون معلومة ومحددة للجميع ، بصورة يقينية ، لا غموض فيها ولا إبهام ، بحيث يستطيع المخاطب بأحكام الضريبة ، أن يقف على جميع أحكامها ، ومن ثم يستطيع الدفاع عن حقوقه ، ضد أى تعسف ، أو سوء استعمال للسلطة . (١٣)

وقد أعطى "آدم سميث" لهذه القاعدة من الأهمية ، ما دفعه للقول ، بأن انعدام العدالة في الضريبة – مهما كان جسيما – أهون شرا من انعدام اليقين فيها – مهما كان ضئيلا . (١٤)

ولقد كانت هذه القاعدة – في العصور الغابرة – جديرة بالمقام الأول – حيث لم يكن لمشيئة السلطان ، في فرض الضرائب وجبايتها ، حدود تقف عندها . أما الآن ، فكل ما يتصل بالضريبة ، أصبح محدداً بقانون معلن للكافة ، تحوطه العديد من الضمانات. (١٥)

ولذا ، يرى " باستبل " في " اليقين " معنى آخر هو : " الثبات " . ويرى أن هذا المعنى ، لا يقل شأنا عن المعنى الأول . فالتغييرات المتعاقبة في نظام الضرائب ، يتولد عنها الاضطراب في البنيان الاقتصادى ، لأن الترتيبات التي تعمل للمستقبل ، وفقا للحالة الراهنة ، يهدمها التغيير المباغت – وهذا ما يفسر لنا ، مقاومة رجال الأعمال لأي تغيير في التعريفات الجمركية ، حتى ولو كانت لصالحهم . (١٦)

على أن الثبات ، أصبح أكثر أهمية ، بالنسبة للضرائب التي استقرت منذ زمن طويل ، كضريبة الأرض في فرنسا ، والضرائب البلدية في انجلترا ، لأنه بحكم هذا الاستقرار – واعتماد عليه – أبرمت عقود بين الأفراد لمدد طويلة . ولا شك أن التغيير المباغت فيها ، يهدم الطمأنينة ، الواجب الحرص عليها في المعاملات المدنية . كما أن ثبات أحكام الضريبة ، ينتهي إلى أن يتعود الممول على دفعها ، دون إحساس بوطأتها ، وتصبح الضريبة بالنسبة له ، كنفقة من نفقاته . وقد قيل : " أن الضريبة القديمة ، كأنها لا ضريبة " . (١٧)

وعندما نفتش عن مدى فعالية هذه القاعدة ، في النظام الضريبي الاسلامي ، نجد

أنه لا يوجد تشريع ضريبي ، وصل في درجة ثباته ، إلى الدرجة التي وصلت إليها الشريعة الاسلامية . فالزكاة ، حددت أوعيتها ، وأسعارها ، ومواعيد جبايتها ، منذ عهد النبي - ص - تحديدا لا لبس فيه ولا غموض ، واستقرت أحكامها الكلية ، في الفقه الاسلامي ، وفي وجدانات المكلفين ، استقرارا لم يزعزعه أي تشريع وضعي فرض عليهم ، من هنا أو هناك .

وعلى أساس هذه القاعدة ، فان نقلها من مجال الزكاة ، الى مجال الجزية ، أصبح ضروريا ، بل حتميا ، لضمان كل أسباب الاستقرار والاستمرار لجميع المكلفين : مسلمين وغير مسلمين . مما يتحتم معه توحيد النظام .

ثانيا : المرونة

على الرغم من أن الشريعة الإسلامية ، تتصف بالثبات ، في الأصول والكليات ، إلا أنها تتصف - في ذات الوقت - بالمرونة في الفروع والجزئيات . بمعنى أن الشريعة الإسلامية ، تجمع بين خاصتي : الثبات والمرونة ، الثبات في الأحكام ، والمرونة في اللوائح الإجرائية .

وهي تجمع بين هاتين الخاصتين ، في تناسق فريد ، يساير الفطرة البشرية . ولهذا ، نجد أن الأحكام المتعلقة بالضرورات ثابتة ، لأن الضرورات أمور يتساوى فيها البشر ، أو يتقاربون ، وإن اختلف الزمان والمكان . والأحكام المتعلقة بالحاجيات ، تجنح إلى الثبات أكثر مما تجنح للمرونة ، لأنها احتياجات أصلية أزلية ، ولا تتبدل ولا تتغير ، إلا في كيفياتها ومقاديرها ، وما يرد عليها من السرعة والبطء ، والشدة واللين ، والكثرة والقلة ، والكم والكيف ، ونحو ذلك . أما أحكام التحسينات ، فهي أمور تختلف فيها الناس ، ومن ثم فهي أمور متطورة ، مرنة ، يتناولها الفقه الاسلامي بما يتوافق مع الزمان والمكان .(١٨)

ومن هنا يجب أن نفرق بين أمرين :

الأول : اعتبار الدليل الثابت بنص قطعي ، فهذا لا سبيل إلى تطويره .

الثاني : اعتبار الملاءمات ، أو المصالح المرتبطة به . وهذه ينظر اليها بعين الزمان وظروفه .(١٩)

وقد حدد القرآن والسنة ، إطار الثبات في الأصول والكليات . ثم أذنا للبشر بإطار من المرونة ، يعملون فيه اجتهاداتهم وتفريعاتهم ، لتتوافق مع ظروف كل عصر . (واطيعوا الله وأطيعوا الرسول ، وأولي الأمر منكم ،فان تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول) (٢٠) (ولو ردوه إلى الرسول ، وأولي الأمر منهم ، لعلمه الذين يستنبطونه منهم) (٢١)

ولا شك أن : ثبات المشروعية الاسلامية العليا ، هو الذى يسر لها الجمع بين خاصتى : ثبات التشريع ومرونته فى وقت واحد . بخلاف التشريعات الوضعية ، التى تتغير بين الحين والآخر ، فى كلياتها وجزئياتها ، فى قوانينها ولوائحها ،بسبب تغير أهداف الجماعة . ومن ثم ، ينظر إلى خاصتى : الثبات والمرونة ، فى هذه التشريعات ، من خلال معيار زمنى ، وليس من خلال معيار موضوعى ، حيث تستقر كل من المشروعية والتشريع فى الزمن القصير ، وينتهى كل منهما مرة أخرى إلى الثبات والجمود . أما فى الشريعة الإسلامية ، فخاصتى : الثبات والمرونة ، أمران متعلقان بالموضوع ذاته ، على طول مراحل التاريخ ، فدائرة معينة من التشريع لا تتغير مع الزمن ، ودائرة أخرى تخضع للتغيير بتغير الزمن .

وفى مجال المشروعية الضريبية الاسلامية ، نجد دائرة ثابتة ، خاصة بالفريضة الإجبارية على المسلمين ، ممثلة فى : الزكاة . ودائرة أخرى مرنة لفرض ضرائب العفو على الباب المفتوح . وبالمثل ، نجد دائرة ثابتة ، خاصة بالفريضة الإجبارية على الذميين ــ المفروض تعادلها مع دائرة الزكاة الثابتة ــ تحت إسم الجزية . ودائرة أخرى مرنة لفرض ضرائب العفو على الباب المفتوح .

وتعمل كل من الخاصتين لتحديد مجال كل من الضريبة والرسم .

فالضريبة تقرر فى الاسلام إجبارا ، بهدف الحصول على هذا المورد بذاته . أما الرسم فليس المقصود به ذات الحصيلة أو المورد ، انما يفرض لأمر تنظيمى ، أى لتنظيم مرفق معين بذاته . فاذا انتظم المرفق ، دون حاجة لفرض الرسم ، لم تكن هناك حاجة لفرضه . وسند ذلك ، ما روى من أن الناس أكثروا من مناجاة الرسول ــ ص ــ بما يريدون ، حتى أزعجوه وأبرموه . فأراد الله أن يكفوا عن ذلك ،فنزل التوجيه الكريم ، بأن من يريد مناجاة الرسول ، فعليه أن يقدم قبل مناجاته صدقة (يا أيها الذين آمنوا ، إذا ناجيتم الرسول

فقدموا بين يدى نجواكم صدقة .) (٢٢) فلما نزلت الآية ، دعا الرسول -ص- على بن أبى طالب ، واستشاره فى الأمر ، قائلا : (ماقولك فى دينار ؟) فقال على : "لا يطيقونه" قال النبى -ص- (كم ؟) قال على : " حبة أو شعيرة " قال النبى : (إنك لزهيد) فلما رأى الناس ذلك ، اشتد عليهم ، فارتدعوا وكفوا ، أما الفقير فلعسرته ، وأما الغنى فلشحه . (٢٣)

والجزية فى الإسلام أمر ثابت ، أما مسألة تحديد المكلف بأدائها فأمر يدخل فى الدائرة المرنة ، إذ قد تفرض الضريبة على كل ذكر حالم ، وقد تفرض على كل ذى مال - ولو كان طفلا أو صبيا ، وقد تفرض على المرأة ، وتجيز الشريعة فرضها على كل بيت أو أسرة ، كما تجيز فرضها على كل فرد ، وقد تفرض الضريبة على رأس المال ، أو على الدخل أو كليهما ، الى غير ذلك من التفصيلات والفروع .

وإن كان الإسلام قد حدد إطارًا ثابتا للضرائب المباشرة كالزكاة المفروضة على المسلمين ، بالأقل فى عدد من الأوعية ، كزكاة الزروع والثمار ، وزكاة النقدين ، وزكاة الأنعام ، وزكاة التجارة ، إلا أنه ترك الباب مفتوحا أمام شرائح أخرى من الثروة والدخل ، بالقياس على هذه الأوعية ، كالزكاة على العقارات المبنية ، وعلى الأسهم والسندات ، وعلى كسب العمل والمهن غير التجارة .

وفى دائرة التشريع الثابت ، يكتفى الإسلام بالتفرقة بين : الضرائب المباشرة ، والضرائب غير المباشرة ، ومجال كل منهما ، فيفرض الأولى على المال النامى - أو القابل للنماء - سواء كان رأس مال أو دخل ، ويفرض الثانية على بعض الأفعال ، فكأن من الضرائب غير المباشرة : الخمس فى الزكاز ، ويماثلها فى النظم المعاصرة ، الضريبة على الانتاج ، وكان منها أيضا العشور ، ويقابلها فى النظم المعاصرة ، الضرائب الجمركية ، التى أسند البعض مشروعيتها الى الكتاب والسنة . (٢٤) فقالوا فى تفسير (خذ العفو وأمر بالعرف) (٢٥) أن الرسول -ص- أمر باقرار ماكان قائما بينهم ، من أعراف حسنة ، ومنها العشور . كما استدلوا عليها أيضا بما ورد ضمن كتاب الرسول -ص- إلى أبى العلاء الحضرمى ، عامله عند المنذر بن ساوى بالبحرين ، إذ قال (إنى قد بعثت إلى المنذر بن ساوى ، من يقبض

منه ما اجتمع عنده من الجزية ، فعجله بها . وابعث معها ما اجتمع عندك من الصدقة والعشور .) (٢٦) يؤكده ما روى عن عمر بن الخطاب لأنس بن مالك حين بعثه على العشور ، فنفر منها ، فقال له : " قلدتك ما قلدني رسول الله - ص - قلدني أمور العشر ، وأمرني أن آخذ من المسلم ربع العشر ، ومن الذمي نصف العشر ، ومن الحربي العشر " . ثم ترك الإسلام الباب مفتوحا ، أمام ما يستجد من الضرائب غير المباشرة لصالح الجماعة .

وهكذا يحدد الكتاب والسنة ، الإطار الثابت للضرائب الشرعية ، ويترك الباب مفتوحا أمام الاجتهاد والاستنباط ، على أساس موضوعي واضح . وكانت هذه التفرقة : بين الضرائب المباشرة وغير المباشرة ، هي مفتاح أهم المعايير ، التي ابتكرها الفن المالي الحديث لتحديد نطاق كل منهما . فنظروا الى ما يتمتع به الوعاء الضريبي من ثبات واستقرار ، أو من دوام نسبي ، في الدخول والثروات ، واعتبروه ضريبة مباشرة . واعتبروا الضرائب غير المباشرة ، هي التي تفرض على : وقائع ، أو تصرفات عارضة ، كعمليات تصدير السلع ، أو استيرادها ، وعمليات التداول ، ونقل الملكية ، لأنها مجرد وقائع عرضية ، لا تتصف بالثبات والاستقرار . (٢٧)

من هذا العرض ، يتضح لنا ، أن الشريعة الإسلامية ، لم تخضع الذميين لضرائب محددة بذاتها ، اذ اكتفت بفرضية هذه الضريبة عليهم ، ضمن الدائرة الثابتة . أما كل ما يتعلق بالضريبة من تفصيلات أخرى ، فتركته للدائرة المرنة . ومن هنا كان اختلاف الضريبة من بلد الى بلد ، ومن إقليم إلى إقليم ، بحسب الظروف البيئية لكل منها . وجاءت السنة النبوية الشريفة في إطار هذه المرونة . أما بالنسبة للزكاة ، فقد اختلف الأمر ، حيث دخلت في دائرة التشريع الثابت ، من حيث الوعاء ، والسعر ، وأسلوب التقدير . ومن هنا ، أجاز التشريع الاسلامي ، إمكان قياس الجزية على الزكاة ، في هذه التفصيلات والتفريعات ، تحقيقا لقاعدة العدالة والمساواة . بحيث أجاز نقل الإطار المرن ، كله أو بعضه ، إلى الدائرة الثابتة ، وليس العكس . كما فعل النبي - ص - عند فرض الجزية على أهل دومة الجندل ، وفرض العشر على الأطيان الزراعية باليمن . واقتدى به الخلفاء الراشدون في ذلك ، بعد ذلك .

وهكذا تعطينا خاصتي ثبات الشريعة ومرونتها مفتاحا لفكر جديد يقوم على توحيد النظام الضريبي الاسلامي .

فإذا قارنا ذلك بالتشريعات الوضعية الحديثة ، وأخذنا مثلا التشريع الفرنسي ، لوجدنا أن الشارع الفرنسي ، قد حرص منذ ثورة ١٧٨٩ م ، على تسويد القانون تسويدا مطلقا في شئون الضرائب ، إلى حد أنه كان ينكر على السلطة التنفيذية ، أى وظيفة في هذا الشأن . وحرصا منه على مبدأ مشروعية الضريبة ، كان ينكر على هذه السلطة ، حتى مجرد تفسير القانون عند تطبيقه . وراحت الجمعية التأسيسية ، نفسها ، تصنع التعليمات التنفيذية لقانون : الضريبة العقارية سنة ١٧٩٠ م . وذلك رغبة من رجال الثورة ، في الحفاظ على المشروعية الضريبية المستندة الى : " العقد المالى " ، وفكرة " الملكية حق " . (٢٨)

فلما أفسح المجال ، في فرنسا ، إلى نظرية : " التضامن الاجتماعي " وفكرة : " الملكية وظيفة " ، ضعف مبدأ " الشرعية " في الميدان الضريبي . ولم تعد فكرة الملكية حق ، تقوى على القول بأن الدولة ، نشأت لحماية الملكية ، وبالتالي ، لم تعد تتمسك بالسيادة القانونية ، في أمر من أمور الضرائب ، وبمعنى آخر ، لم تعد تتمسك بجمود التشريع وثباته في شئون الضرائب . ولقد كان من جراء ذلك ، ونزولا على حكم الضرورات العملية - بالإضافة إلى عجز البرلمانات الفرنسية ، بعد الحرب العالمية الأولى ، عن ملاحقة الاصلاحات الضريبية المنشودة ، طبقا لفكرة " الملكية وظيفة " - أن لجأ البرلمان الفرنسى ، في مناسبات عدة ، إلى تفويض سلطاته للحكومة ، بمقتضى ما أطلق عليه اسم " قوانين التأهيل ، أو السلطات المطلقة " دون ما حاجة إلى استصدار تصديق تشريعي لاحق . ومنذ صدور قانون الإصلاح الضريبي في يوليو سنة ١٩٣٤ م ، أخذت السلطة اللائحية ، تنبسط شيئا فشيئا في شئون الضرائب ، على حساب المشروعية الضريبية . (٢٩)

وقد اقتفى التشريع الضريبي المصرى ، آثار هذا التغيير ، فأخذت السلطة التشريعية ، تتنازل - ولو بقدر يسير - عن بعض اختصاصاتها ، في شئون الضرائب ، للسلطة التنفيذية .

وهكذا ، أدركت التشريعات الوضعية الحديثة ، عدم جدوى ثبات تشريعاتهـــا الضريبية ، بسبب عدم ثبات المشروعية الضريبية ذاتها ، فأخذت تسمح بدائرة ضيقـــة من المرونة ، بجوار دائرة الثبات ، ولكن هيهات أن تدرك درجة الكمال فى التشريع الضريبى الإسلامى ، مادامت مرمية فى أحضان التاريخ ، مستسلمة لتجارب الزمن ، بـــل مازالت التشريعات الوضعية الحديثة ، مترددة فى شأن الاخذ بهذا الاتجاه .

والذى اختطه المشرع الخالق الحكيم منذ البداية ، فى تدرج التشريع من التعميم إلى التفصيل ، هو الذى تنادى به الآن " مدرسة فينا النورماتيفيه " أى النظامية .(٣٠)

ويقابل قاعدة المرونة فى الشريعة الإسلامية ، ما أطلق عليه آدم سميث اسم " قاعـدة الملاءمة " فى دستور الضرائب الحديثة .

ولا يقتصر مبدأ الملاءمة ، على فكرة مناسبة الجباية لمواعيد الحصول على الدخل ـ كما هو متداول فى كتب المالية العامة ـ ولكن تتعداها إلى فكرة ملاءمة الضريبة لأحـــوال المكلفين ، وإلى قدرة الجهاز الإدارى للدولة ، كما أوضحها " فاجنر " فى دستـــور الضرائب الذى وضعه ، بل إنه عرض لمبدأ المرونة صراحة ، ضمن دستوره ، والذى بمقتضاه تستطيع الدولة ، أن تزيد من حصيلة ضرائبها ، أو تنقص منها ، دون جهد كبـــير ، أو تغيير فى النظام المالى نفسه ـ بل إن " باستيل " ـ وهو بصدد وضع دستوره للضرائب ـ أعطى أهمية خاصة لقاعدة المرونة ، فالدولة التى تسمح ضرائبها بالبسط أو القبض ، حسب مقتضيات الإنفاق الحكومى ، كثرة أو قلة ، لا تتعرض ماليتها للاضطراب المستمر .(٣١)

ثالثـــا : الشمــــول

وهذا الشمول ، تنفرد به الشريعة الإسلامية ، عن باقى الشرائع الأخرى ، لأنها تطرح مظلتها على جميع المراكز القانونية ، وعلى جميع الأوضاع ، سواء كانت : اقتصادية ، أو سياسية ، أو ادارية ، الخ ...

فهى تصدر أحكامها للفرد ، وللأسرة ، وللأمة ، وللدولة ، بل للمجتمع الانسانى كله . وهى ترعى حقوق الأفراد ، وواجباتهم ، فى مختلف مراحل حياتهم ، فهى شريعـــة الإنسان وهو جنين ، وطفل ، وصبى ، وشاب ، ثم شيخ ، حتى يتوفاه الله .

وهى ترعى ذمته المالية فى حياته ، وبعد انتقالها للغير بعد وفاته .

وهى شريعة كل الداخلين فى الدعوة الإسلامية ، مسلمين وغير مسلمين ، معاهدين ومستأمنين . ومن هنا نشجب أى اتجاه ثنائى نحو ثنائية التقنين الضريبى ، فى الفقه القديم ، أو الحديث .

وهى شريعة الناس على اختلاف مراكزهم ومستوياتهم ، لا تعرف التمييز ، أو الامتيازات ، وتعلوا فوق كل تجزئة ، أو استثناء . فهى لا تعرف قانونا للبيض ، وآخر للملونين ، كما لا تعرف قانونا للسادة ، وآخر للعبيد ، ثم هى — من باب أولى — لا تعرف قانونا للأغلبية وآخر للأقلية .

وليس فى الشريعة الإسلامية فرد فوق مستوى التكليف ، حتى ولو كان الإمام الأعظم نفسه . فصاحب السلطان مطالب بالزكاة والصدقات ، أسوة برسول الله — ص —

— عن أبى سعيد : أن ناسا من الأنصار ، سألوا رسول الله — ص — فأعطاهم ، ثم سألوه فأعطاهم ، ثم سألوه فأعطاهم حتى نفذ ماعنده من مال ، ثم قال : (مايكون عندى من خير ، فلن أؤخره عنكم ، ومن يستعفف يعفه الله ...)

— وعن حكيم بن حزام : سألت رسول الله — ص — فأعطانى ، ثم سألته فأعطانى ، ثم سألته فأعطانى ، ثم قال : (ياحكيم ، إن هذا المال خضرة حلوة ، فمن أخذه بسخاوة نفس بورك له فيه ، ومن أخذه بإشراف نفس ، لم يبارك له فيه ، كالذى يأكل ولا يشبع ، واليد العليا خير من اليد السفلى .) كما روى أن عائشة كانت تدفع زكاتها إلى السلطان . (٣٢)

وهكذا تتأبى الشريعة الإسلامية ، على التجزئة ، كما تتأبى على التاقيت ، والمكانية .

يقول " تروتاباس " : أن عمومية القانون ، تؤدى إلى عمومية الضريبة ، لأن عمومية الضريبة ، هى نتيجة منطقية لشرعية الضريبة . (٣٣)

ويقصد بعمومية الضريبة ، أنها يجب أن تصيب كل الأموال ، وكل الأشخاص ، فلا يعفى منها شخص أو مال ، يستظل بحماية الدولة وتأمينها ، كما حدث فى التشريعات القديمة بالنسبة للأشراف والنبلاء ورجال الدين ، بل وكما حدث فى بلادنا بالنسبة لأصحاب الامتيازات الأجنبية .

وفى الإسلام ، يلتقى مبدأ شمول الشريعة ، مع مبدأ عمومية الضريبة بهذا المفهوم . ومن هنا ، حق لفاجنر ، أن ينظر لمبدأ عمومية الضريبة نظرة أخلاقية ، فيعطى لها الأهمية ، ضمن الدستور الذى رآه . (٣٤)

ويعطى لنا مبدأ عمومية الشريعة ، مفتاحا آخر للفكر الذى ينادى بتوحيد النظام .

رابعا : العدالة

وتبلغ قيمة العدل فى الشريعة الإسلامية ، درجة تجعله مقرونا بالتوحيد . فالله منزل شريعته يصفها بصفة من صفاته ، وهى " العدل " (وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا) (٣٥) وإن كان لكل شريعة شعار ، فان شعار الإسلام هو : العدل ، فى التشريع ، وفى التنفيذ . وتترى نصوص التنزيل وافرة لتحقيق هذا الشعار : (إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى) (٣٦) (فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى ، فيضلك عن سبيل الله) (٣٧) (وإذا حكمت فاحكم بينهم بالقسط) (٣٨) (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) (٣٩)

والعدل فى الإسلام يتميز بالوحدة والتجرد ، فلا يتحامل ضد فئة مهما كان شنآنها ، (يا أيها الذين آمنوا ، كونوا قوامين بالقسط ، شهداء لله ، ولو على أنفسكم ، أو الوالدين والأقربين) (٤٠) (ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى) (٤١) (إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ، ولا تكن للخائنين خصيما) (٤٢)

وكما أمر الله بالحق والعدل ، فقد حرم الظلم . وفى الحديث القدسى : (إنى حرمت الظلم على نفسى ، وجعلته بينكم محرما ، فلا تظالموا .)

والسكوت على الظالم ظلم : (واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة) (٤٣) (ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار) (٤٤) وفى الحديث الشريف : (إن الناس إذا رأوا الظالم ، فلم يأخذوا على يديه ، أوشك الله أن يعمهم بعذاب من عنده .)

ويعترف "تريتون" (٤٤) مكرر بعدالة الضرائب الاسلامية ، وعدالة اللوائح والتعليمات المنفذة لها ، وحرص الادارة المالية على إنفاذ هذه العدالة فيقول : **" كانت معاملة الذميين تنطوى – فى بعض الأحيان – على ما يشير إلى مساواتهم التامة بالمسلمين فى كافة الحقوق ،**

ويستدل على هذا الرأى بما جاء فى الأمر الوارد بإحدى أوراق البردى اليونانية ، المحفوظة بالمتحف البريطانى ، وعلى الرغم من فساد قسم من هذه الورقة ، فقد جاء بالباقى :

" خوفا من الله ، وحفظا للعدالة والحق فى توزيع القدر المفروض عليهم ... ورتب ناظرا بعاونه أربعة من البارزين فى كورتك لمساعدتهم فى جمع الضريبة ، فاذا فرغوا من ذلك فابعث إلينا بمكلفة شاملة للتفاصيل المتعلقة بالمبلغ المطلوب من كل واحد منهم ، مبينا فى هذه المكلفة ، أسماء الأشخاص الذين جمعت منهم هذه الجزية المقررة ومكان إقامتهم ، ولا تجعلنا نعلم أنك قد خدمت (جاملت) أهل كورتك بأى صورة من الصور فى مسألة الضريبة التى كلفت بها ، أو أنك حابيت أو ظلمت أحدا ما فى جمعها ، لأننا نعرف أن الأشخاص المكلفين بدفعها لابد وألا يطيعوا بعض أوامرك ، فاذا وجدت أنهم قد عاملوا أحدا ما بلين زائد ، نتيجة محاباتهم إياه ، أو أثقلوا عليه غاية الأثقال لكراهيتهم إياه ، فاننا سنقتص منهم فى أشخاصهم وأملاكهم تنفيذا للشرع ، ومن ثم أنذرهم وحذرهم ، وأخبرهم ألا يرهقوا عاملا ، وألا يحملوه مالا يطيق ، حتى ولو كان بعيدا عنهم ، أو ليس من زمرتهم فى جمع الضريبة . ولكن تجب معاملة الجميع بالعدل ، وأخذ الشئ من كل منهم بقدر طاقته . ومر جباة هذه الضريبة ، بأن يبدأوا باتفاق مدون ، يبينون فيه أنه : إذا ثبت بعد التحصيل - أنهم كلفوا أحدا فوق قدرته ، وخففوا عن آخر تماما ، فإنهم يتحملون جميعا سد النقص فيما بينهم بالتساوى ، وسيكون عرضة - إلى جانب ذلك - العقاب الشديد ، جزاء على عدم انصياعه لأمرنا ، ويجب أن يرسل الاتفاق إلينا برفقة المكلفة المشتملة على ما قرر على كل شخص " .

وقد تحدث علماء المالية العامة كثيرا ، عن قاعدة العدالة ، كمبدأ أساسى فى دستور الضرائب الذى ناقشوه . فقالوا : إنه يجب أن يكون عبء الضرائب واحدا بالنسبة لجميع الممولين ، حتى يتساووا فى جميع أعباء النفقات العامة . غير أن المساواة المنشودة ، اختلفوا حولها ، بين قائل : بالمساواة فى الأنصبة ، بمعنى المساواة الحسابية ، أو النسبية ، وبين قائل : بالمساواة فى التضحية . كما اختلفوا حولها ، بين قائل : بحد الكفاف الأدنى ، وقائل : بحد الكفاية المناسب . وهكذا ... (٤٥)

أما الإسلام ، فلا يختلف حول هذا المبدأ . إنه يأخذ بمعيار المساواة فى الأنصبة فى الفروض المالية الالزامية ، وبمعيار المساواة فى التضحية ، فى أموال الباب المفتوح . ثم هو يأخذ بحد الكفاية الأمثل ، مراعيا المقدرة التكليفية للمول : فى ماله ، وفى دخله ، وفى الاثنين معا .

ومبدأ العدالة هذا ، يفرض أن نطرح أمام القائلين بثنائية النظام ، بين زكاة وجزية ، هذه البدهية :

إذا كانت الزكاة أكبر من الجزية ، فلا شك أن العدالة غير متوفرة ، بين المسلمين والمعاهدين لأن هذا يعنى محاباة للمعاهدين على حساب المسلمين .

وإذا كانت الجزية أكبر من الزكاة ، انعدمت العدالة أيضا ، لهذا السبب .

وإذا كانت الجزية تعادل تماما الزكاة ، فهذا هو الأمل المنشود .

المبحث الثانـــي

وحدة التكليف الضريبي في الاســـلام

أولا : التكليف في الشريعة الاسلاميـــة

يعرف التكليف في الشريعة الاسلامية بأنه : الفعل الذى يتعين على المكلف أداؤه ، في حدود الخطاب الموجه إليه من الله ـ تعالى ـ إما بأمر مباشر صادر منه ـ جل شأنـه ـ وإما بناء على هذا الأمر •

ويحدد لنا المعتزلة (٤٦) عناصر التكليف بأربعة هى : ١ ـ إرادة الله تعالـى ٢ ـ في حدوث فعل ٣ ـ من المكلف بأدائه ٤ ـ بأمر صادر من الله جل شأنه ، أو بنـاء على هذا الأمر •

ويفسرون العلاقة القائمة بين هذه العناصر الأربعة فيقولون :

ـ ان الارادة بانفرادها ليست دليلا على التكليف ، دون أن يصدر بها خطاب للمكلفين

ـ وان الخطاب بانفراده ـ وإن كان دليلا على الإرادة ـ إلا أنه ليس دليلا على تنفيـذ التكليـف •

ـ وان مجرد وجود المكلف ليس دليلا على التكليف ءإذا لم يصدر به الأمر ، أو إذا صدر به الأمر وكان مستحيلا تنفيذه ، أو اذا صدر الأمر ممكنا ولكن قدرات المكلـف لا تقوى على تنفيذه ، أو أن المكلف مع توافر قدراته كفر بالأمر ولم يقم على تنفيذه •

ويعتبرون أنه من البدهيات :

ـ أن يكون عنصر الإرادة سابق في ترتيبه الزمني على عنصر الأمر •

ـ وان عنصر الأمر سابق في ترتيبه الزمني على عنصر الفعل ، أو على أقصى تقدير متفقا معه في ذات الوقت ، لأنه ليس من الممتنع على الله أن يريد الشئ فيأمر به لينفذ لتوه وفوره

ـ ويتقدم الأمر بالفعل عن الفعل نفسه بالزمن اللازم لاستدلال المكلف على حال الفعـل الذى كلف به وبالوقت الكافى لعمومه على جميع المكلفين •

- كما يتقدم الأمر بالفعل عن الفعل إذا كان المكلف عاجزا عن أدائه في الحال ، ثم حصل بعد ذلك على القدرات التي تمكنه من أدائه .
- ويتقدم الأمر على الفعل ، لأن المكلف يكون مأمورا بإحداثه ، وفي ذات الوقت مأمورا بحفظه وإبلاغه للغير . فإذا آمن به الغير كان أمرا مجددا بالنسبة لمن يستجد إيمانه به .

هذا هو تعريف علماء أصول الدين للتكليف ، أما علماء أصول الفقه فيقولون بأن عناصر التكليف ثلاثة هي : الأمر بالتكليف - حدود التكليف - المكلف .

ويبقى أن نقف على طبيعة كل عنصر من هذه العناصر الثلاثة .

١ - الأمر بالتكليف الضريبي

ويعرفونه بأنه : خطاب الله تعالى للمكلفين ، ويطلقون عليه اسم " الحكم " فيقال حكم الزكاة وحكم الجزية وحكم الخراج الخ .. ويعرف هذا الخطاب من كتاب الله تعالى ومن سنة نبيه - ص - سواء كانت سنة قولية أو فعلية أو تقريرية ، متواترة أو مشهورة أو مروية بطريق الآحاد . كما يمكن الاستدلال عليه من بقية مصادر التشريع كالاجماع والقياس وغيرها ، لأنها وإن كانت أوامر غير منصوص عليها في الكتاب والسنة ، إلا أنها تستند في الحقيقة إلى خطاب غير مباشر من الله - تعالى - وترجع إلى أدلة نصية من الكتاب والسنة .

وينقسم خطاب الله تعالى للمكلفين إلى خمسة أقسام هي : الواجب ، والمحرم ، والمندوب والمكروه ، والمباح .

وهذا التقسيم يجد مجاله في التشريع الضريبي الاسلامي فتنقسم أحكامه عموما إلى :

أ - الواجب الضريبي :

وهو ما صدر به خطاب الله تعالى للمكلفين بإحداثه بعينه أو بنوعه على سبيل الالتزام والحتم ، بحيث يأثم صاحبه عند تركه ، فيقع تحت طائلة العقاب الدنيوي أو الأخروي أو الاثنين معا

وقد يستفاد الالزام من صيغة الأمر المباشر كقوله تعالى : (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) (٤٧) وقوله (وأقمن الصلاة وآتين الزكاة) (٤٨) وقوله : (حتى يعطوا الجزية

عن يد وهم صاغرون) (٤٩)

كما يستفاد من الكلمات الواردة بالخطاب وتحمل معنى الأمر كقوله : (وما أمروا الا ليعبد الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة) (٥٠) وقول الرسول - ص - : (من كان على يهوديته أو نصرانيته ، فانه لا يفتتن عنها وعليه الجزية)

ويمكن أن يستفاد الحكم أيضا من قرائن أخرى واردة بالنص تدل عليه ، كصيغة الترغيب ، أو صيغة الترهيب ، أو بيان ما اشتمل عليه الفعل من فوائد كقوله : (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) (٥١) (وأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى) (٥٢) (قد أفلح من تزكى) (٥٣) (ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة) (٥٤)

ب - المندوب الضريبي :

وهو ما صدر به خطاب الله تعالى بإحداثه على سبيل الاختيار كقوله تعالى بالنسبة لأموال العفو : (وانفقوا خيرا لأنفسكم) (٥٥) (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا) (٥٦) وكثيرا ما يأتي الخطاب بالمندوب الضريبي على سبيل الحث واستعلاء الهمم كقوله (وما لكم ألا تنفقوا ؟) (٥٧) (وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه)(٥٨) (لا خير في كثير من نجواهم الا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس) (٥٩).

(ومن الأعراب من يتخذ ما ينفق مغرما ويتربص بكم الدوائر ، عليهم دائرة السوء والله سميع عليم . ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق قربات إلى الله وصلوات الرسول ، ألا انها قربة لهم ، سيدخلهم الله في رحمته إن الله غفور رحيم) (٦٠)

وتصدر كثير من أحاديث الرسول - ص - للحث على المندوب الضريبي منها : (ما نقص مال من صدقة) (اللهم اعط منفقا خلفا) (قال الله تعالى : أنفق أنفق عليك)

ومن المندوب الضريبي أيضا ، حث المكلف على إمساك الدفاتر المنتظمة الصادقة ، وإجراء القيود الضريبية ، وحث الادارة المالية على تنظيم عمليات تقدير وربط وتحصيل الضريبة فسي

دفاتر وسجلات ومستندات كتابية بحسب قوله (يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ، ولا يأب كاتب أن يكتب كما علم الله الخ ..)(٦١)

والذى صرفه عن الحتم قوله (فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذى أؤتمن أمانته) .

ومنه أيضا : التعجيل بالوفاء لقوله ـ ص ـ (بادروا بالصدقة)

وقد يشير الأمر بالمندوب إلى فعلين كلاهما مستحب ولكن أحدهما أكثر استحبابا كقوله تعالى : (إن تبدوا الصدقات فنعما هى وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم) (٦٢)

فاذا كان المندوب مطلوبا أداؤه كعمل متمم لواجب ، أخذ المندوب حكم الواجب وفى ذلك يقولون " مالايتم الواجب إلا به فهو واجب " أما اذا أمكن تركه وأداء الواجب بدونه دون أن يؤثر ذلك فى درجة أداء الواجب الضريبى فإنه لا يأخذ حكمه . فمثلا : تقديم الإقرار الضريبى واجب على الممول فى مرحلة من مراحل تقدير الضريبة ، ولكن عدم تقديمه لا يترتب عليه عدم وجوب الضريبة عليه كالتزام أصلى . وتقديم الإقرار ـ بالرغم من أنه مندوب ضريبى يلام عليه تاركه إلا إذا صدر بوجوبه على سبيل الالزام والحتم أمر من السلطة المختصة ، انتقل إلى نطاق الواجب الضريبى ، خاصة إذا قورن ذلك بعقاب تعزيزى مناسب فى التشريع .(٦٣)

والصدقات الاختيارية ، والانفاق فى سبيل الله ، والمساهمة فى إقامة المرافق العامــة ، كلها واجبات اختيارية مندوبة ، إلا أن اشتراك كل من الزكاة كواجب ضريبى والانفاق كمنـدوب ضريبى فى لفظ " الصدقة " بالاضافة إلى كونهما من طبيعة واحدة ، فيه إيماء قوى بالترغيـب فى المندوب الضريبى يكاد يرفعه إلى درجة الواجب الضريبى .(٦٤)

جـ ـ المحرم الضريبـــى : (٦٥)

وهو ماطلب المشرع تركه على وجه الإلزام والحتم . إما بلفظ يدل على التحريم كقولـــه تعالى بشأن تحريم امتلاك بعض الأموال . وبالتالى تحريم استخدامها فى أداء الضرائـــب . (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله) (٦٦) وبتطبيق النص فـــى مجال التكليف الضريبى ، يحرم على الممول استخدامها كأداة فى الوفاء بالضريبة .

وقد يكون التحريم بالأمر المباشر كقوله تعالى (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام)(٦٧) وبنقل النص إلى المجال الضريبي ، يمتنع على الجباة أن يحصلوا من الممولين على أي زيادة فوق ما هو مقرر عليهم من مختلف أنواع الضرائب والرسوم .
ومثله (ولا تطع كل حلاف مهين . هماز مشاء بنميم . مناع للخير معتد أثيم)(٦٨)

كما يكون التحريم بصيغة التوعد كقوله تعالى في شأن من يمتنع عن الأداء (ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم سيطوقون مابخلوا به يوم القيامة)(٦٩) وفي شأن من يحرضون غيرهم على الامتناع : (الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ويكتمون ما آتاهم الله من فضله وأعتدنا للكافرين عذابا مهينا)(٧٠)
(والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم)(٧١)

والمحرم الضريبي نوعان :

حرام لذاته : كالامتناع عن أداء الضرائب ، أو الغش الضريبي ، ولا جدال في عدم مشروعيته .

وحرام لغيره : كالوفاء بالضرائب من مال مسروق ، أو التصدق بمال جمعته امرأة من البغاء ، أو الوفاء بقيمة الخمر والخنزير وغيرها ، لأن الغصب والزنا واقتناء الأموال المحرمة ، كلها أفعال محرمة في الشريعة الإسلامية . وحكم الحرام لغيره : أنه وإن كان مصدره حرام ، إلا أنه يصلح في حد ذاته لإبراء ذمة المكلف ، لأن العمل في حد ذاته مشروع إذا نظرنا إليه منفصلا عن مصدره ، بصرف النظر عن العقوبة المقررة على الزنا والغصب واقتناء الأموال المحرمة .

د - <u>المكروه الضريبي</u> :

وهو ما طلب المشرع استحسان ترك فعله ، لأن تركه أفضل من إتيانه . أو ما طلب الشارع الكف عنه دون جزم ، أو بأنه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله . وحكمه على ما يرى الجمهور أن فاعله لا يأثم وإن كان ملوما ، وتاركه يمدح ويثاب إذا نوى بتركه التقرب إلى الله .

ومن المكروه الضريبي : كراهية أخذ الجزية من المسلمين اذ (لا جزية على مسلم) واستتبع ذلك كراهية شراء أرض أهل الذمة في رأي البعض . وقيل بكراهية وضع الجزية على مشركي العرب ، بسبب كراهية بقاء اليهود والنصارى بالجزيرة العربية . استصحابا للأصل

وان كان هذا غير ثابت يقينا . (٧٢)

وقد ترد الكراهية بلفظ دال عليها كقول النبى ـ ص ـ (وكره لكم ثلاثا : قيل وقال: وكثرة السؤال وإضاعة المال) (٧٣) وقد يرد بصيغة النهى المستحب كقوله تعالـــى : (ولاتجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا .) (٧٤) وقوله (لاتبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى) (٧٥) وقد يرد بصورة تقريرية كقوله ـ ص ـ (من عطل أرضا ثلاث سنين لم يعمرها ، فجاء غيره فعمرها ، فهى له) (٧٦) حيث تقـــرر الشريعة الاسلامية كراهية تعطيل مصادر الانتاج مما يترتب عليه الاضرار بالدخل وبالتالـــى الإضرار بمصالح الخزانة ، وقياسا على هذه الكراهية زه فرض الخراج على الأرض الزراعيـــة التى يعطلها صاحبها مع القدرة على زراعتها (٧٧) وكراهية مطالبة المعسر بدين الضريبة (وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة) (٧٨) وقد يرد الأمر بالكراهية مع تصوير المكـــروه الضريبى فى صور غير لائقة بالانسان كقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لاتبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كالذى ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر ، فمثله كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا ، لايقدرون على شىء مما كسبوا والله لايهدى القوم الكافرين)(٧٩)

هـ ـ المباح الضريبـــى :

والأصل فى الأفعال الإباحة ، إلا ما ورد نص بتحريمه أو كراهيته ، أو بفعله إما علـــى سبيل الالزام ، وإما على سبيل التخيير . ومن الأمور المباحة فى مجال التشريع الضريبى : إباحة الوفاء بالضرائب نقدا أو عينا ـ فيما عدا الحظر الخاص بتداول الأموال المحرمة ـ ، وإباحة الوفاء بالتقسيط على مدار السنة ، أو الوفاء المقدم ، وإباحة فرض الرسوم بالقياس على "رسم المناجاة " وفرض الضرائب الجمركية وضرائب الانتاج والاستهلاك ، وفرض الضرائب على عائد العقارات المبنية بالقياس على ضريبة الأطيان الزراعية (الخراج) وفرض الضرائب على الأسهم والسندات بالقياس على زكاة النقدين .

ومن المباحات الضريبية أيضا فرض الزكاة على أهل الذمة فى كل أموالهم قياسا على فعل الرسول ـ ص ـ بفرض العشر على أهل اليمن ، وما استتبعه من فرض الزكاة على بنى تغلـــب والديالمة والاكراد وغيرهم .

هذه هي الاقسام الخمسة للحكم ، أي للأمر بالتكليف كما فصلها لنا الأصوليون . والحكم الضريبي في الشريعة الإسلامية وفقا لهذا التقسيم ، لا يمنع توحيد النظام . فكل الاحكام الخاصة بالواجب الضريبي جاءت مفصلة بالنسبة للزكاة ، وفي نفس الوقت جاءت عامة بالنسبة للجزية والخراج ، فتركت مجالا واسعا لنطاق المباح الضريبي في شأن الضريبتين الاخيرتين .

فاذا ما استخدمنا أدلة الشرع كما قدمها لنا الاصوليون أيضا ، أمكننا عن طريق " الاستحسان " نقل الاحكام التفصيلية الخاصة بواجب الزكاة الى المجال المباح في واجب الجزية والخراج وغيرها من الضرائب المدنية . كما أمكننا الوصول الى نفس النتيجة عن طريق استخدام " اداة القياس " وغيرها . وفي نفس الوقت لن نصادف نصا واحدا في المحرمات الضريبية ومكروهها يحول دون ذلك .

واخيرا ينقسم الأمر بالتكليف بحسب المخاطبين به إلى نوعين :

<u>أمر ضريبي مباشر</u> : وهو الأمر الموجه الى المكلف مباشرة دون توسيط ولي الامر لتنفيذه . وباستقراء جميع النصوص الواردة بشأن الفرائض المالية المقررة على المسلمين نجدها جميعا - وتبلغ حوالي لثمائة نص من الكتاب والسنة - موجهة بخطاب مباشر إلى المموليين دون توسيط الحاكم الأعظم أو أولي الأمر ، فيخاطبهم الحق تعالى بقوله : يا أيها الذين آمنوا أنفقوا ... وأنفقوا في سبيل الله ... وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه ... واقيموا الصلاة وآتوا الزكاة .. والذين ينفقون في السراء والضراء ... قل ما انفقتم من خير ... وما تنفقوا من خير ... وما انفقتم من شيء ... وما لكم ألا تنفقوا ، إلى غير ذلك من أساليب الخطاب المباشر .

غير أنه يقع ضمن هذه النصوص نص واحد موجه الى رئيس الدولة الإسلامية يقول له فيه (خذ من أموالهم صدقة) (٨٠) وهذا النص يقع ضمن هذه النصوص جميعها ليؤكد فرضية هذه الأموال ووجوبها لصالح الجماعة . وإذا كان أمر الاداء كله متروكا للوازع الديني والأخلاقي للمموليين المسلمين ، فان من حق الدولة أن تتدخل لضبط هذا الوازع وتجنيبه أي انحراف أو إغراء . وتقرر من العقوبات ما تشاء لتمنع أي تهرب أو غش ضريبي ، ويكون الأمر

قد صدر لرئيس الدولة الاسلامية لإدخال هذه العبادة المالية فى حساب الدولة الإسلامية وميزانيتها .

أمر ضريبي غير مباشر : وهو الأمر الموجه للدولة الاسلامية فيما يتعلق بالضرائب المقررة على غير المسلمين - ونلاحظ أن الأمر بهذه الضرائب خوطب به أولو الأمر وليس أهل الذمة أنفسهم ، ولا نجد نصا واحدا موجها إلى الممولين مباشرة ، لأن القيام بتنفيذ هذه التكاليف لا يستند إلى قاعدة اخلاقية إسلامية وإنما يقوم على قاعدة سياسية بحتة ، كما أنه ليس متروكا لضمائر أهل الذمة ، وإنما مرده إلى سلطة الحاكم ، يفرضه ويضبطه على أساس صالح الجماعة وفى حدود التكاليف المقررة على المسلمين ، ليتساوى الجميع فى الالتزام لمواجهة الأعباء العامة .

ومن أمثلة الأوامر الضريبية غير المباشرة على أهل الذمة قوله تعالى :

(ما أفاء الله على رسوله منهم فلله وللرسول ... الخ) (٨١) وقوله (قل لا أسألكم عليه خرجا) (٨٢) مما يشير إلى أن الخراج مرد فرضه موكول إلى الحاكم . هذا بالاضافة إلى آية الجزية (... حتى يعطوا الجزية عن يد) (٨٣)

٢ - حدود التكليف الضريبي

ينقسم التكليف الضريبي فى الشريعة الإسلامية إلى عدة تقسيمات بحسب الاعتبارات المختلفة فهو بحسب تعيينه أو عدم تعيينه ينقسم إلى نوعين :

أ - تكليف ضريبي معين بذاته : كالضرائب النوعية المقررة على الأموال المنقولة للمسلمين مثل زكاة التجارة ، وزكاة النقدين ، وزكاة الانعام ، والركاز ، وزكاة الديون ويقاس عليها زكاة الاوراق المالية . وبالمثل الضرائب العقارية المقررة على أموالهم العقارية ، كالعشر ، والخراج ، ويقاس عليه ضريبة المباني . كذلك ما يفرض عليهم بصفة الزامية فى أموال غوهم ، كضرائب الانفاق وضرائب الانتاج والرسوم الجمركية .

ويأخذ هذا الحكم أيضا الضرائب النوعية المقررة على غير المسلمين والمقابلة لهذه الضرائب فى ظل نظام ضريبي موحد .

وسمى التكليف كذلك لأنه يقع على مال معين بذاته ، وحكم التكليف المعين بذاته ، أنه لا تبرأ منه ذمة المكلف إلا إذا أداه بعينه ، دون خيار له فى عدم أدائه ، أو أداء تكليف آخر بديل عنه ـ ويطالب المكلف بها قضاء ، اذا فات موعد سدادها .

ف ـ تكليف ضريبى مخير : ومن أمثلته ما حدث فى صدر الاسلام من تخيير بعض الذميين إما بأداء الجزية أو بأداء الزكاة ، وقد اختار بعضهم الزكاة كالتغالبة والغساسنة والديالمة والأكراد وبعض أهل اليمن . ومثله أيضا التكليف بأداء الضرائب اما نوعا أو عينا ، أو جملة أو على أقساط أو مقدما . وقيام الممول بأداء إحداها يسقط عنه التكليف ، لأن التخيير شرع لرفع الحرج الضيق ، والممول حر فى اختيار أيسر التكليفات بالنسبة له ، فأى وسيلة للوفاء تبرئ ذمته ، أما إذا لم يأت بواحد منها فإنه يكون آثما مستحقا للعقوبة .

ومثله تخيير الدائن بين اقتضاء الدين أو النظرة إلى ميسرة مع أن الابراء أفضل له ومثاله أيضا التخيير فى كفارة اليمين (فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم ، أو كسوتهم ، أو تحرير رقبة) (٨٤)

ومن التكاليف المالية المخيرة ، فريضة الصدقة ، وقد أبانت الشريعة الإسلامية لها عدة صور ، كل صورة منها يمكن أن تحل محل الأخرى ، فتعتبر بديلا عنها ، وأداء البديل فيها يعتبر كأداء الأصيل ، فمثلا :

ـ ترك أولياء المقتول الدية للقاتل خطأ يعتبر صدقة (ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ، ودية مسلمة إلى أهله الا أن يصدقوا) (٨٥)

ـ وترك القصاص يعتبر صدقة : (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص ، فمن تصدق به فهو كفارة له) (٨٦)

ـ وترك الدين للمدين صدقة (وإن كان ذا عسرة فنظرة الى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون) (٨٧)

- ومساعدة العبد على شراء نفسه من سيده صدقة (والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانهم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا وآتوهم من مال الله الذى آتاكم) (٨٨)

- ومجرد العمل لكسب القوت صدقة ، وإغاثة الملهوف ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والإمساك عن الشر ، كلها صدقات بديلة ، والحديث يقول : (على كل مسلم صدقة) قيل : " أرأيت ان لم يجد " قال : (يعمل بيديه فينفع نفسه ويتصدق) قيل : أرأيت ان لم يستطع ؟ " قال (يعين ذا الحاجة الملهوف) قيل : " أرأيت إن لم يستطع ؟ " قال : (يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر) قيل " أرأيت ان لم يفعل ؟ " قال (يمسك عن الشر فانه صدقة "

- ومن التكاليف المخيرة فى الوفاء بالصدقة إما ابداؤها أو اخفاؤها : (ان تبدو الصدقات فنعما هى وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم) (٨٩) وأيضا قوله (الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم أجرهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) (٩٠)

وينقسم التكليف الضريبى أيضا من حيث تقديره أو عدم تقديره إلى نوعين :

أ - تكليف ضريبى محدد :

وهو الذى حدد له الشارع مقدارا ثابتا معلوما ، أو نسبة رقمية معينة ، كربع العشر أو نصف العشر أو العشر أو الخمس ، أو كيلا أو وزنا معينا على ناتج الوحدة المساحية من الأرض الزراعية مثلا .

وحكمه ألا تبرأ ذمة المكلف منه إلا بأدائه على القدر أو النسبة التى عينها المشرع ، وتبقى ذمته مشغولة به لحين أدائه ، ولا يسقط الأداء الجزئى منه باقى التكليف عن المكلف ، ويطالب به المكلف قضاء ، سواء كان مطلقا عن التأقيت أو مؤقتا ، موسعا ، أو مضيقا .

ب - تكليف ضريبى غير محدد :

وهو مالم يحدد الشارع مقداره ، بل طلب الاتيان به من غير تحديد ، كالانفاق فى سبيل الله ، واطعام الجائعين ، وكسوة العراة ، ورعاية اليتامى ، وإقراء الضيوف ، فهذه كلها وغيرها واجبات لم يحدد لها الشارع مقدارا ثابتا ، لأن المقصود بها سد حوائج المحتاجين ، وهذا يختلف باختلاف الظروف والاحوال ، ولهذا لا يترتب عليه شئ معلوم

في الذمة . وحكمه أنه لا يصير دينا في ذمة المكلف إلا بالقضاء أو الرضا ، ولأن الذمة لا تشغل إلا بشئ معين محدد ، يتمكن الفرد من أدائه وإبراء ذمته منه (٩١) .
أما اذا قرر الشارع لهذه الأنواع فرضا محددا كضريبة الدفاع أو الأمن أو الجهاد مثلا سواء على أموال عفو المسلمين أو الذميين ، أصبح التكليف محددا وصار حكمه حكم النوع الأول .

كذلك ينقسم التكليف الضريبي بالنظر إلى أشخاص المكلفين إلى نوعين :

أ ـ تكليف ضريبي خاص :

وهو ما يطلق عليه الأصوليون اسم " واجب عيني " أو " فرض عين " لأنه مقرر على كل فرد من أفراد الجماعة الإسلامية مستوف لشرائط التكليف . والضرائب الإلزامية المقررة في الشريعة الإسلامية كلها تكليف خاص أو فرض عين على كل ممول .

ب ـ تكليف ضريبي عام :

ويطلق عليه الأصوليون إسم " الواجب الكفائي " أو " فرض الكفاية " . وسمي كذلك لأنه تكليف مقرر على الجماعة كلها ، ولأن الغرض منه حماية الجماعة وتحقيق الصالح العام ، ومن أمثلته أموال العفو كلها ، وضريبة النزالة أو الضيافة التي تقررت على أهل الذمة في صدر الإسلام ، والجزية المجملة على أهل القرية . ومثله أيضا مسئولية الجماعة عن خلق نظام إداري ومالي على أعلى مستوى من الكفاءة لتحقيق مقاصد الشرع في حفظ الأصول الخمسة .

وحكم التكليف الضريبي العام ، أنه يسقط عن الجماعة إذا قام فرد أو عدد من الأفراد بأدائه في حدود المستوى المطلوب .

ويرى الجمهور أن الخطاب في الواجب الكفائي موجه إلى جميع أفراد الأمة ، كقوله تعالى : (يسألونك ماذا ينفقون قل العفو) (٩٢) (وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة) (٩٣) وعليه ، فإن كل فرد من أفراد الجماعة ، يتوفر لديه القدرة على أداء التكليف العام ، يصبح مطالبا به حتما وإلزاما ، أما الأفراد غير القادرين على أدائه بأنفسهم فعليهم أن يحثوا القادرين على أدائه ويحملوهم عليه . فإذا أدى البعض ما وجب

كفائيا سقط عن الجميع ولم يأثموا ، أما إذا لم يؤده أحد أثموا جميعا ، القادر منهم لإهماله واجبا يقدر على أدائه ، وغير القادر لإهماله حث القادرين على الأداء وحملهم عليه . (٩٤)

وبالرغم من هذا التقسيم ، فإنه لا يوجد حد فاصل بين التكاليف الكفائية والتكاليف العينية ، أي بين التكاليف الخاصة والتكاليف العامة ، لأن التكليف العام متى أهمل أداؤه التزم به جميع أفراد الأمة ، ومتى فرض على مجموعة القادرين أصبح فرض عين على كل فرد من أفراد هذه المجموعة . بل ان التكاليف الكفائية نفسها ، تتسع رقعتها من الناحيتين : الروحية والأخلاقية ، حتى تشمل جميع أفراد الأمة ، فهى تصل إلى حد أن تكون فريضة مطلوبة من كل فرد مهما قل مقدارها أو تعددت صورها ووسائلها . والقرآن فى ذلك يقول : (ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون واديا إلا كتب لهم) (٩٥) وفى الحديث :

- (من كان له فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له ، ومن كان له فضل زاد فليعد به على من لا زاد له) قال أبو سعيد الخدرى : " فذكر أصنافا من المال حتى رأينا أن لا حق لأحد منا فى فضل .

- (اتقوا النار ولو بشق تمرة)

وبالمثل نجد أن التكليف الخاص يتحول بدوره الى تكليف عام ، بتطبيق قاعدة " الوفاء على قدر الطاقة " ولنأخذ لذلك مثلا فريضة الزكاة ، ويعرفها الحنابلة بقولهم : " الزكاة حق واجب فى مال خاص ، لطائفة مخصوصة ، بوقت مخصوص " (٩٦) فهى إذن تكليف مقرر على مجموعة من الأفراد لها طاقة معينة على الأداء بسبب امتلاك المال الخاص . وهى بهذا المعنى تتحول من فرض عينى الى فرض كفائى . أى من تكليف خاص إلى تكليف عام .

ثم ينقسم التكليف الضريبى من حيث الوقت المقرر لأدائه إلى نوعين :

أ - تكليف ضريبى مطلق :

وهو ما لم يحدد له الشارع وقتا محددا لأدائه ، كالإنفاق لمواساة الفقراء ، حيث يقوم الغنى بأدائها فى أى وقت شاء وكلما دعت الحاجة إلى ذلك .

ب ـ تكليف ضريبي مقيد :

وهو ما ألزم به الشارع المكلف بالأداء في أوقات معينة كالعشر والخراج في وقت الحصاد (وآتوا حقه يوم حصاده) (٨٧)

والتكليف المالية الالزامية كلها في الشريعة تكاليف مقيدة ، أى أنها تكاليف مضيقة لاموسعة ، إذ أن وقتها لايتسع لأداء غيرها من التكاليف التى من نوعها ، فموسم الحصاد لايتسع لزكاتين من نوع واحد ، والسنة لاتتسع لضريبتين من نوع واحد ، وهكذا . ومن هذا التقسيم نرى أن الشريعة الاسلامية تنفرد دون غيرها من الشرائع الوضعية باسبقيتها في تقرير مبدأ " منع الازدواج الضريبي " وقيام هذا المبدأ على معيار "التكليف الضريبي المقيد "

وقد ذهب البعض إلى القول بأن التكاليف الضريبية الإسلامية كلها تكاليف مضيقة ، وقال آخرون أنها موسعة ، حيث يجوز تأخير الأداء بها أو تعجيلها . وعلى أية الحالات إذا كان التكليف مضيقا ، وتعذر على المكلف أداؤه في وقته ـ لسبب أو لآخر ـ جاز إمهاله

وقد جرى العرف الإدارى المالي على ذلك . ولنا دليل من أوراق البردى العربية ، فقد أصدر عامل الخراج عبد الله بن الحبحاب على مصر ، امره إلى عامله على مدينة أشمون سنة ١٠٣ هـ ، أن يؤجل استيفاء الجزية المقررة على أحد المواطنين يدعى (لوقا) مدة خمسة اشهر بسبب أعذار أبداها . ومثله ما صدر لعامله على قرية أعلى أهمون (١١٦ هـ) بتأجيل استيفائها من المدعو " قسطنطين " لمدة شهرين ، ولا يعرض له خلال الأجل الأخير . (٩٨)

وأخيرا ، فإن التكاليف الضريبية جميعها تعتبر حقا خالصا من حقوق الله تعالى على عباده ، لأنها تجبى لتصرف في مصالح الأمة ، ولأن التقصير في أدائها ، أو إساءة التصرف فيها يعرض الأمة كلها لضرر جسيم (٩٩) وكل امتناع عن أداء هذه التكاليف يعتبر اعتداء على حق من حقوق الله بحسب قوله تعالى : (ألقيا في جهنم كل كفار عنيد ، مناع للخير معتد مريب) (١٠٠)

والمراد بحق الله : الأفعال التى كلف بها عباده ، تحقيقا للنفع العام للأمة ، وليس تحقيقا لمصلحة شخص بعينه . والتكاليف الضريبية الإسلامية من هذه الناحية تنقسم إلى أربعة اقسام ، وقد ذهب البعض إلى القول بأن التكاليف الضريبية الإسلامية كلها تكاليف مضيقة، وقال آخرون أنها موسعة ، حيث يجوز تأخير الأداء بها أو تعجيلها وعلى أية الحالات إذا كان التكليف مضيقا ، وتعذر على المكلف أداؤه في وقته ، لسبب أو لآخر جاز إمهاله .

والمراد بحق الله ، الأفعال التى كلف بها عباده ، تحقيقا للنفع العام للأمة وليس تحقيقا لمصلحة شخص بعينه . والتكاليف الضريبية الإسلامية من هذه الناحية تنقسم إلى أربعة أقسام :

١ ـ عبادات خالصة : كالزكاة لأنها ركن من أركان الدين، من أقامها فقد أقام الدين ومن هدمها فقد هدم الدين . كما أنها تعتبر من الضرورات الأولية لحفظ النظام .

٢ ـ عبادات فيها معنى المؤونة : كصدقة الفطر ، فهي عبادة ، لأن شرطا من شروطها هو انعقاد النية على أدائها . كما أنها مثل الزكاة في مصارفها . ولكنها في ذات الوقت مؤونة، لأنها وجبت على الإنسان بسبب غيره ممن يحتاجون إلى رعايته وإنفاقه . أي أنه يخرجها عن نفسه وعن أولاده القصر وخادمه ممن لا تجب عليهم عبادة ، ولذا كان فيها معنى المؤونة بالنسبة لهؤلاء . ومؤونة الشيء هي بقاؤه وتأمينه والمحافظة عليه .

٣ ـ مؤونة فيها معنى العبادة : كزكاة الزروع والثمار . فهي مؤونة في الأصل لأنها تعمل على المحافظة على أصل رأس المال وحمايته وتأمينه واستمرار صلاحيته لإدرار الدخل . وفيها معنى العبادة لأنها إحدى أنواع فرائض الزكاة على المسلمين .

٤ ـ مؤونة خالصة : كالخراج والجزية والعشور ، فالخراج ضريبة تدفع لضمان بقاء الأرض في أيدي أصحابها بحمايتها وتأمينها . والجزية ضريبة تدفع لحماية أهل الذمة وتأمينهم على أنفسهم وأموالهم وذرياتهم وعباداتهم وأعراضهم . والعشور تدفع لتأمين التجارة وتبادل المنافع بين الأمم والشعوب . كما أن هذه الضرائب جميعها تعمل على سلامة الدولة وصيانة مرافقها .(١٠١)

والتقسيمات التي تحدث عنها الأصوليون ، ليست إلا أثرا من آثار خاصتي : الثبات والمرونة في الشريعة الإسلامية . فالتكاليف الضريبية المعينة بذاتها ، والتكاليف الضريبية المحددة ، والتكاليف الضريبية العينية ، والتكاليف الضريبية المقيدة ، كلها تدخل في دائرة الشريعة الثابتة . أما التكاليف الضريبية المخيرة ، والتكاليف الضريبية غير المحددة ، وتلك التكاليف الكفائية فجميعها يدخل في الإطار المرن للشريعة الإسلامية . التي تتغير فيه الأحكام بتغيير الزمان والمكان .

وهذا التقسيم ليس تقسيما جامدا بين ما هو ثابت وما هو مرن ، ولكن يجوز تحويل ما هو مرن منها إلى درجة من الثبات تلائم المجتمع ، غير أنه لا يجوز العكس . فمثلا يجوز تحويل

الواجب المخير إلى واجب معين بذاته ، ويجوز تحديد التكليف غير المحدد ، كما يجوز تحويل الواجب الكفائي إلى واجب عيني . (١٠٢) وهذا الاتجاه الطردي من المرونة إلى الثبات يعطي مؤشرا آخر لجواز تحويل الواجب المخير على أهل الذمة إلى واجب معين بذاته . أي أنه يجيز فرض الزكاة عليهم دون ترك مجال الاختيار أمامهم فيما بين الجزية والزكاة . كما أنه يجيز تحويل الجزية المجملة على أهل القرية إلى جزية تفصيلية على كل فرد فيما يعادل حصص الزكاة المقررة على المسلمين كوسيلة من وسائل توحيد النظام .

بقي أمر له أهميته ، وهو اعتبار الزكاة عبادة خالصة ، في حين أن الجزية ليست إلا مؤونة خالصة. بل اعتبروها مؤونة فيها معنى العقوبة . وقد استبعد في الدراسة السابقة فكرة الجزية عقوبة حيث ثبت فساد الفكر الذي تقوم عليه . أما كون الزكاة عبادة فيها معنى التطهير والتزكية ، لأن معطيها تتطهر نفسه من الشح والاكتناز . وآخذها تتطهر نفسه من الحقد على الأغنياء والموسرين ، فهو أمر يحدد لنا في النهاية علاقتين متوازيتين :

العلاقة الاولى : علاقة الفرد المسلم بربه ، وهي علاقة تعبدية أخلاقية يثاب عليها المسلم في الدنيا والآخرة ويثاب عليها في الدنيا بتزكية ماله وفي الآخرة برضوان الله .

العلاقة الثانية : علاقة الفرد المسلم بالمجتمع . وهي علاقة تضامنية تستهدف الصالح العام تحدد في النهاية بقدر معلوم من المال . وإذا نظرنا إلى هذا القدر المالي نظرة مجردة عن سلوكها التعبدي الأخلاقي ، لوجدنا أن الزكاة في وجهها الاخر تعتبر مؤونة كذلك (١٠٣) وهي تلتقي من وجهة النظر هذه مع الجزية ، وتتطابق معها في النهاية من حيث أن كلا منهما مؤونة ، وأن كلا منهما حق لله تعالى وللمجتمع ، غير أن الذميين لا يثابون على أداء الجزية ، لأنهم لا يدفعونها لولي أمر احتسابا لله وقربى . ولأن علاقة الذمي في دفع الجزية ، هي علاقة مواطن بباقي أفراد المجتمع ، وليست علاقة فرد بخالقه .

وهذا الاختلاف المعنوي بين الزكاة والجزية ، لا يمنع فرض ما يقابل الزكاة على الذميين بقدر مساو في المؤونة ، تحقيقا لخصائص الشريعة الضريبية في الإسلام التي تتمثل في الثبات والمرونة والعدالة والشمول .

وعلى ضوء هذه الشرعية ، يشترط فى التكليف الضريبى عدة شروط :

الشرط الاول : أن يكون التكليف يقينا : أى أن يكون التكليف معلوما علما تاما لكل ممول والعلم التام يقتضى :

أولا : العلم بالاحكام التكليفية جملة وتفصيلا : ولذا لا يصح التكليف بالأحكام المجملة إلا بعد بيانها تفصيلا ، فإذا أمر القرآن بالجزية ، وجب على درجات التشريع التالية للقرآن أن تفصل حدود الضريبة وسعرها وطريقة تقديرها وحالات الإعفاء منها ومواعيد أدائها ... فاذا اخترنا النظام الضريبى الموحد كانت أحكام الجزية التفصيلية هى أحكام الزكاة .

والعلم نوعان :

علم عامة : لا يسع بالغاً غيرَ مغلوبٍ على أمره جهلُه ، مثل العلم بأحكام الزكاة ، لأن هذه الأحكام موجودة فى كتاب الله وسنة نبيه وفى كتب الفقه ، وقد تناقل العلم بها الأجيال المتعاقبة جيلا بعد جيل ، ثم تناقله عوامهم عن خواصهم ، لا يتنازعون فيها ولا يخطئون أو يتأولون .

وعلم خاصة : مثل العلم بحق الضيافة مما ليس فيه نص من كتاب ، وان كان منه سنة فهى من أخبار الآحاد يتناولها الخاصة ولا يتداولها العامة ، وبعضها يحتمل التأويل والقياس .

وبمعنى آخر تنقسم الشرعيات الى ضربين : أحدهما ما لا مجال فيه للاجتهاد ، والثانى فيه مجال للاجتهاد (١٠٤)

والنوع الاول لا يوجد عذر لأحد فى مخالفتها ، ولا يعتبر الجهل بها سببا فى سقوط التكليف فلا يستطيع أحد من المقيمين فى الديار الاسلامية أن يدعى الجهل بوجوب الزكاة فى ماله ، أو يدعى أن بعض أمواله لا تجوز فيها زكاة ، أو يطالب بتطبيق سعر غير المقرر لكل نوع منها . كما لا يستطيع أحد من أهل الذمة ذوى الرعوية الاسلامية أن يدعى جهله بوجوب الجزية عليه . فاذا ما تقررت عليه الجزية بنفس أحكام الزكاة فانه لا يستطيع أن يدعى جهله بأحكام الزكاة . وهى متناقلة بين الخاصة والعامة من المسلمين الذين يباشرهم منذ سنوات .

أما الأحكام التي يتناولها اختلاف العلماء ، فللناس عذر في عدم معرفتها يقينا ، اذا لم يكن ولي الأمر قد اختار منها التأويل الذي يراه مناسبا للزمان والمكان ، والذي يحقق أكبر نفع للجماعة .

والقاعدة العامة ، أنه يكفي لاثبات العلم بالنصوص ، إمكان المعرفة ، لا المعرفة في حد ذاتها . فمتى بلغ الإنسان عاقلا وكان ميسرا له أن يعلم أوامر الله ونواهيه ، عن طريق القراءة أو الدراسة أو بسؤال أهل الذكر ، أو بالسمع والتناقل ممن حوله ، اعتبر عالما بها . وهذه القاعدة تقول : " لا يقبل في دار الاسلام العذر بجهل الأحكام " . وعلى ذلك تعتبر الأحكام التكليفية معلومة للكافة حتى ولو لم يطلع عليها أغلبهم ما دام العلم بها كان متوافرا سببه وكان ممكنا لهم (١٠٥)

ثانيا : أن توجد وسيلة ميسرة لنشره : وهذا يوجب على النظام اختيار هيئة على أعلى درجة من العلم والتقوى والمسئولية لنشر تعاليم الشريعة على الكافة تحقيقا لقوله :

- (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون على المنكر) (١٠٦)
- (لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس ، ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضاة الله فسوف يؤتيه أجرا عظيما) (١٠٧)
- (لأنذركم به ومن بلغ) (١٠٨) (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) (١٠٩)
- (وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا) (١١٠)

ويشهد الرسول على نفسه أنه قام بإبلاغ الخطاب ، وأنه كلف من سمعه بإبلاغ الغائبين ، ويقول في حجة الوداع : (ألا هل بلغت ، اللهم فاشهد ، فليبلغ الشاهد منكم الغائب) بل وكتب إلى جميع من يعلم من الملوك والرؤساء يدعو الأمم المختلفة لأحكام الإسلام .

ثالثا : التحقق من أن الأمر بالتكليف صادر ممن لهم سلطة في إصداره : ولذا يجب عن المكلف أن يعرف أولي الأمر الواجب اتباعهم ، وتوثيق الخبر إليهم .

رابعا : أن يكون في التكليف ما يحمل المعول على الامتثال لأدائه : كاشتمال الأمر على الترغيب أو الترهيب ، أو بيان العقوبة ، أو بيان المنافع التكليفية (لئلا يكون على الله حجة بعد الرسل) (١١١)

الشرط الثانى : أن يكون التكليف محتمل الأداء : وهو شرط الملاءمة ــ والمعنى أن يقع التكليف متناسبا مع قدراته المعتادة ، دون ان يشق عليه فى نفسه أو ماله أو دينه أو عقله أو ذريته .

وهذا يقتضى مراعاة أمور ثلاثة :

أولا : ألا يكون التكليف مستحيلا : وفى نطاق التكاليف الضريبية ، يعتبر التكليف مستحيلا إذا وقع على من لا مال له أو من لا دخل له ، أو تكليف من تكون جميع أمواله مستغرقة بالديون ، إذ (لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها) (١١٢)

ثانيا : ألا يكون التكليف شاقا : ومن هنا حرم الإسلام السخرة (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يرى ، ثم يجزاه الجزاء الأوفى) (١١٣) وكانت السخرة ضريبة مقررة فى كل التشريعات الوضعية السابقة واللاحقة للإسلام . ونحن نصادفها فى قوانين مصر القديمة كقانون "حور محب" وقانون "بوخاريس" ومرسوم "نورى" للجرائم الضريبية الفرعونية ، كما نصادفها فى تشريع "حامورابى" والتشريعات الفارسية التى أخذت عنه ، وفى القانون الرومانى والتشريعات الأوربية التى أخذت عنه ، وظل معمولا بها حتى نهاية القرن التاسع عشر . أما الشريعة الإسلامية فقد قررت أن الضريبة لا تجبى إلا نوعا من المحصول أو بالقيمة .

ومنع المشقة فى التكليف الضريبى الإسلامى تحكمه عدة نصوص منها :

ــ (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) (١١٤) (يريد الله أن يخفف عنكم) (١١٥)

ــ (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج) (١١٦) (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) (١١٧)

ثالثا : ألا يتنافى التكليف مع فطرة الإنسان : فلا تكليف له بأن يكف عن السعى ، ولا تكليف بألا يمتلك ، ولا تكليف بالتنازل عن كل أمواله ، لأن هذه التكاليف تقع مجافية لتكوينه وما ركبه الله فيه من غرائز وطباع . وإذا كنا نطالع بعض التكاليف التى يوحى ظاهرها بمجافاة الفطرة كقوله جل شأنه (لكى لا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم) (١١٨) وقول الرسول ــ ص ــ لأحد صحابته (لا تغضب) فإن المراد الكف عما يسبب الغضب ، أو الكف عن الاسترسال فى الحزن والفرح . (١١٩) ولهذين المثالين تطبيق فى ميدان التشريع

الضريبي الإسلامي ، فلا يفرح المكلف بما يستطيع أن يخفيه عن الإدارة المالية من ثروة أو دخل ، ولا يحزن من أي انقطاع ضريبي أو من زيادة معدلات الضريبة وقت الحاجة ، ولا يغضب من رجال الجباية عند إجراء التحصيل الجبري ما داموا على حق . وكثيرا ما تجنح فطرة بعض المكلفين الى تصور مشقة التكليف بالرغم من مقوليته ، أولئك الذين (يقبضون أيديهم) (١٢٠) (أشحة على الخير) (١٢١) (ولا ينفقون إلا وهم كارهون) (١٢٢) ومن هنا كانت توجيهات الرسول للمسلمين فيما روى عنه بقوله (وإذا أعطيتم الزكاة فلا تنسوا زكاتها أن تقولوا : اللهم اجعلها مغنما لا مغرما) (مانقص مال من صدقة) (وأدوا أموال زكاتكم طيبة بها أنفسكم)

ولما كانت تكاليف الزكاة قد وقعت من اللطيف الخبير مطابقة لهذا الشرط ، مما يفوق قدرة البشر على إيجاد أحكام تفوقها أو تنافسها أو حتى تقف معها على نفس المستوى ، فان نقل تطبيقها على أهل الذمة يكون أوفق من الجنوح الى أحكام أخرى قد تكون خارجة عن طاقتهم أولا تتناسب مع فطرتهم .

الشرط الثالث : أن يكون التكليف عادلا : وهذا الشرط مستمد أيضا من عدالة المشروعية الإسلامية وعدالة النظام كما سبق أن عرضنا له .

والعدالة الإسلامية تختلف اختلافا كبيرا عن عدالة التكاليف الوضعية ، فهي ليست عدالة المساواة الرقمية أو الحسابية ، وهي ليست عدالة التطبيق الحرفي لنص التكليف . ولكنها العدالة الحانية ، العدالة المشوبة بالرحمة ، عدالة الرحمن الرحيم ، يهدئ بها خواطر عباده في قوله (كتب ربكم على نفسه الرحمة) (١٢٣) (ورحمتي وسعت كل شئ فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة ، والذين هم بآياتنا يؤمنون) (١٢٤) ويوصي بها الرسول - ص - أولي الأمر من بعده فيما روى عنه بقوله :

(لا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر إلا رفيق فيما يأمر به ، رفيق فيما ينهى عنه ، حليم فيما يأمر به ، حليم فيما ينهى عنه ، فقيه فيما يأمر به ، فقيه فيما ينهى عنه) .

وتتفجر الرحمة الإلهية للتخفيف من التكليف الضريبي فينبثق عنها قاعدتان هما :

(القاعدة الاولى) وسطية التكليف : والوسطية تعنى الاعتدال ، أى التوسط بين الطرفين ، والتعادل بين النقيضين فلا تطرف ولا تفريط ، ومجاملة ولا تحامل، ولا اسراف ولا تقتير . فلا إسراف ولا تقتير . فلا إسراف فى العبادات يصل إلى حد الانقطاع والرهبنة ، ولا شطط فى الغرائز يصل إلى حد تحطيم النفس و انهزام الاخلاقيات .

ـ (وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله اليك) (١٢٥)

ـ (يا أيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ما أحل لكم ، ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين) (١٢٦)

ـ (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) (١٢٧)

وفى الحديث :

ـ (كل واشرب وتصدق فى غير سرف ولا مخيلة) (١٢٨)

ـ (أحب الاعمال إلى الله أدومها وإن قل) (١٢٩)

وعندما ننقل مبدأ الوسطية إلى مجال التكليف الضريبى ، نجد له تطبيقات عملية كثيرة . ففى مجال التقدير يرد قوله جل شأنه (وأوفوا الكيل والميزان بالقسط ، لا نكلف نفسا إلا وسعها) (١٣٠) (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) (١٣١) (ولا نكلف نفسا إلا وسعها ولدينا كتاب ينطق بالحق) (١٣٢) وفى مجال البذل والعطاء يقول الحق :

ـ (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا) (١٣٣)

ـ (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما) (١٣٤)

وفى الحديث :

(من ظلم معاهدا أو كلفه فوق طاقته ، أو انتقص أو أخذ منه شيئا بغير طيب خاطر فأنا حجيجه يوم القيامة) . (١٣٥)

(القاعدة الثانية) الوصول بالتكليف إلى أنسب حد ممكن : بحيث لا تضار الدولة ولا يضار الفرد ، وتتحقق أكبر منفعة ممكنة للجماعة ، ويتحقق للممول أكبر فائدة ممكنة من دخله وكسب يده ، تلك هي الموازنة الحقيقية التي تمثل أبسط المعادلات في الإسلام ، وإذا كانت النظريات الحديثة قد أطلقت عليها إسم المعادلة الصعبة ، فذلك لأنها من قبيل السهل الممتنع عليهم ، الواضح وضوح اليقين في الإسلام .

وتعمل هذه القاعدة كعنصر تلطيف لتهوين مشقة التكليف في ناحيتين :

الأولى : الوقت اللازم للأداء : فلا يستغرق التكليف وقت الإنسان كله ، بحيث لا يشعر في كل يوم أو كل أسبوع أو ما بين الحين والحين ، أن عليه التزاما بسداد ضريبة من الضرائب أو رسم من الرسوم ، كما هو حادث الآن في نظامنا الضريبي المسعور ، والذي لا نستطيع أن نصف ضرائبه إلا بأنها ضرائب طائشة مجنونة ، وصلت إلى درجة من التعدد والتشعب أصبحت لا تطاق ودفعت المكلفين إلى اليأس والملل . فمن ضرائب أصلية إلى ضرائب إضافية وضرائب استثنائية وضرائب محلية ، بحيث أصبحنا لا نكسب مبلغا ولا ننفقه إلا وللدولة فيه نصيب . ويكفي أن نضرب مثلا للضرائب الواقعة على وعاء واحد ، وهو دخل العقارات المبنية الذي يخضع للضرائب والرسوم الآتية : ضريبة المباني الأصلية ، ضريبة المباني الإضافية ، الرسم المحلي ، ضريبة الدفاع ، ضريبة الأمن القومي ، ضريبة الجهاد ، رسم النظافة ، رسم الشاغلين ، ورسم التحصين ، وضريبة الدمغة على الإيصالات .

الثانية : القدر اللازم للأداء : ويحدد في التكاليف الضريبية الإسلامية بأسلوب " الأداء الأيسر للممول " فإن كان من الأيسر مثلا أن يؤدي الزكاة نوعا من المحصول كان بها ونعمت ، وإن كان من الأيسر له الوفاة بها نقدا قبل منه ذلك . كما وجدت الإدارة المالية الإسلامية أن الأيسر للممول أن ينتقل إليه الجابي ، ولا يكلف الممول بالتوجه إلى الجابي لدفع الضريبة . وفي الحديث (يسروا ولا تعسروا) وعن عائشة أن الرسول ـ ص ـ قال (ما خُيِّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما)

ويترتب على إعمال قاعدة الأداء الأيسر ، أن الحاكم الذي يزيد من العبء الضريبي إلى حد الإثقال والإضرار بمركز الممول الاقتصادي والمالي ، أو التسبب في إفلاسه أو إعساره

يكون هذا الحاكم قد أتى جرما من الجرائم التى يعاقب عليها الحاكم بالتعويض وبالتعذير بقدر ما أصاب الممول من ضرر . بل إن الحاكم الذى يشتط فى فرض الضرائب يكون قد أخل بعقد البيعة ، وبالتالى خرج عن المشروعية الضريبية وجاز خلعه . ومن هنا لا تأخذنا الدهشة ، عندما يقف " يزيد بن الوليد " ليعلن أمام الناس فى خطاب سياسى هام له بعد قتل " الوليد بن يزيد " : " إن لكم على إن وُليت أموركم ألا أضع لبنة على لبنة ، ولا حجرا على حجر ، ولا أنقل مالا من بلد إلى بلد ، حتى أسد ثغرة ، وأقيم مصالحة ، مما تحتاجون إليه ، وتقوون به ، فإن فضل شئ رددته إلى البلد الذى يليه ، وهو من أحوج البلدان إليه ، حتى تستقيم المعيشة بين المسلمين ، وتكونوا فيه سواء ... فان أردتم بيعتى على الذى بذلت لكم ، فأنا لكم به ، وإن ملت فلا بيعة لى عليكم ، وإن رأيتم أحدا أقوى عليها منى ، فأردتم لبيعته ، فأنا أول من يبايعه ويدخل في طاعته . (١٣٦)

وعلى نفس المنوال ، فان المشقة التى يجلبها الانسان على نفسه بارادته مكروهة كراهية قد تصل الى حد التحريم ، اذا تسبب عنها ضرر له أو للمجتمع . وفى الحديث: (عليكم من الأعمال بما تطيقون ، فان الله لا يمل حتى تملوا) (ان هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق ، ولا تبغضوا لانفسكم عبادة الله ، فان المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى) (لن يشاد هذا الدين أحد الا غلبه ، ولكن قاربوا وسددوا) وعلى ذلك فليس مطلوبا من المكلف أن يبيع كل أملاكه للوفاء بالضريبة اذا كان غارما . وليس مطلوبا منه أن يؤدى الضرائب عن أقاربه ، وليس مطلوبا منه أن ينفق كل أمواله فى سبيل الله .

وتنطبق هذه القاعدة ، على الفرائض المالية الكفائية ، ولنأخذ لك مثلا : الصدقة ، التى يحدد وعاءها ومقدارها المتصدقون أنفسهم ، فكل تعاليم الاسلام تحث على الاداء الايسر ، فلا يبلغ به حماسه فى بذل الخير الى أن يحول نفسه لفقير محتاج ، أو تعريض نفسه لمذلة السؤال ، وهبوطه من صاحب اليد العليا الى صاحب اليد السفلى . وفى ذلك يأتى توجيه الرسول - ص - (خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وابدأ بمن تعول) . وعن كعب بن مالك قال : قلت يارسول الله : ان توبتى أن انخلع من مالى صدقة الى الله ورسوله ، فقال رسول الله - ص - : امسك عليك بعض مالك فهو خير لك) (١٣٧)

وعن سعد بن أبى وقاص قال : جاءنى رسول الله ـ ص ـ يعودنى عام حجة الوداع من وجع اشتد بى فقلت يارسول الله : بلغ بى من الوجع ماترى ، وأنا ذو مال ، ولا يرثنى إلا ابنة لى ، أفأتصدق بثلثى مالى ؟ قال : لا ، قلت : فالشطر ؟ قال : لا . قلت : فالثلث ؟ قال : الثلث ، والثلث كثير . إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس . وإنك لن تنفق نفقة تبتغى بها وجه الله عز وجل إلا أجرت بها حتى ماتجعل فى فم امرأتك .

وجاء رجل للرسول ـ ص ـ بمثل بيضة من ذهب فقال : يارسول الله : أصبت هذه من معدن فخذها فهى صدقة ما أملك غيرها . فأعرض عنه رسول الله ـ ص ـ ثم أتاه من قبل ركنه الأيمن فقال مثل ذلك فأعرض عنه . فأتاه من قبل ركنه الأيسر فأعرض عنه . ثم أتاه من خلفه فقال مثل ذلك . فأخذه ـ ص ـ فحذفه بها ، فلو أصابته فأوجعته . وقال : يأتى أحدكم بما يملك فيقول : هذه صدقة ، ثم يقعد يتكفف الناس ، خير الصدقة ماكان عن ظهر غنى .

وقد يحتج البعض بمبدأ الإيثار ويضعه فوق مبدأ الاعتدال . ويرد على ذلك الدكتور محمد مهدى علام فيقول :

" نلاحظ فى الدعوة إلى الايثار : أنها لم تتجاوز موضعين اثنين فى مقابل ما يقرب من مائتى موضع فى القرآن الكريم ، وثمانين موضعا فى الأحاديث الشريفة وردت فيها الدعوى إلى الصدقة وليس الإيثار . وهذه العددية تكفى وحدها فى بيان أن القاعدة العامة للصدقة هى الاعتدال وليست الإيثار ... كما أن النصين الواردين بالايثار ، لم يرد بهما أمر أو مندوب ، وإنما كانا فى شأن وصف قوم يمارسون الإيثار ، متغلبين على طبيعتهم البشرية وفطرتهم ، ضاربين مثلا أعلى من التصور ، يتأسى به المسلمون وهم يحاولون مصارعة الشح ، ويعتبرونه مثلا أعلى لقوم من المقربين . (١٣٨)

وتطبيق هذا الشرط يعتبر من مفاخر النظام الضريبى الإسلامى

وعندما نطالع علم المالية العامة الحديث ، نجد دراسات شيقة عن القدر اللازم للوفاء فى النظم المدنية الحديثة ، بدأت هذه الدراسات بصورة جدية ، منذ الحرب العالمية الثانية ، فى أوربا وأمريكا . أما الدافع إلى هذه العناية فى أوربا فهو اضطرارها إلى تحويل

برامج التسليح واسعة النطاق ، واقدامها على فرض ضرائب على شعوبها بنسب لم توفها من قبل ، فاتضح لهم أن أي خطأ أو زيف في سياستهم الضريبية ، لا يكون ضارا فحسب ، بل يؤدي إلى خراب شامل . أما في الولايات المتحدة ، فكان الباعث على العناية بدراسة آثار الضرائب ، هو الأخذ بالخطة الجديدة المسماة باسم " New deal " التي انتهجها الرئيس روزفلت .(١٣٩)

وقد تناولت هذه الدراسات : تأثير العبء الضريبي على : (١٤٠)

١ ـ حوافز الأفراد على العمل وعلى الادخار والاستهلاك والاستثمار .
٢ ـ آثارها في الاقتصاد القومي ، سواء في فترات التنمية أو في فترات التوظيف الكامل. وأيضا أثرها في فترات الرخاء أو فترات الكساد .
٣ ـ أثر الضرائب في إعادة توزيع الدخول بين الأفراد والطبقات والقطاعات .
٤ ـ أثرها في تحول رؤس الأموال الوطنية والأجنبية داخل وخارج البلاد . ولمعرفة ما إذا كان المجتمع يستطيع أن يتحمل مزيدا من الضرائب ، يقترح البعض الاستعانة بوسيلة مؤداها المقارنة بين : معدلات الضرائب ، وأثر ذلك على الحصيلة . فإذا تبين أن رفع معدل الضريبة بوجه عام لم يؤثر على مقدار الدخل بالنقص ، ومن ثم لم تقل حصيلة الضرائب ، بل تزيد بنسبة زيادة المعدل ، دل ذلك على أن " الضغط الضريبي" لم يصل إلى حده الأقصى .(١٤١)

أما اذا ترتب على زيادة معدل الضريبة نقص في الحصيلة ، أو زيادة ولكن بنسبة أقل من نسبة زيادة المعدل ، فانه يجب أن يستنتج من ذلك أن الضغط الضريبي تجاوز الحد المعقول .(١٤٢) وهذا ما دفع الطبيعيين " الفيزوقراط " إلى القول بعدم زيادة الاستقطاع الضريبي عن ٢٠٪ من الدخل القومي ، وما دفع " كولن كلارك " أيضا إلى تحديد الحد الأقصى للضغط الضريبي بـ ٢٥٪ .(١٤٣) وقال البعض أن سعر الضريبة إذا تجاوز حدا معينا ، أدى إلى انكماش وعاء الضريبة ، بل وتحطيم المادة التي تخضع لها ، مما يؤدي إلى هبوط الحصيلة بسبب تزايد محاولات التهرب منها .(١٤٤) وهكذا ثبت لعلماء المالية العامة ، سريان " قاعدة تناقص انتاج الضريبة " حيث وجدوا أن كل ارتفاع في سعر الضريبة عند حد معين ، يؤدي إلى نقص في زيادة الحصيلة عن الازدياد الذي

اقترن بالارتفاع السابق ،وفى كل مرة يرتفع سعر الضريبة ، تتناقص مرونتها الارتفاعيـة حتى تبلغ الضريبة أقصى طاقتها الانتاجية ، فتختفى مرونتها الارتفاعية .(١٤٥)

وهم يعبرون عن العبء الضريبى بعدة اصطلاحات منها : المقدرة التكليفيـة ، الطاقة الضريبية ، طاقة التضحية القومية .

وتعرف الطاقة الضريبية لدولة من الدول بأنها عبارة عن الفرق بين الحد الاقصى للمجهود الإنتاجى لشعبها ، والحد الأدنى من الاستهلاك الذى يمكن حمل هـذا الشعب على الرضا به (١٤٦) خاصة إبان الحروب وخلال الأزمات والأحوال الطارئة .(١٤٧)

ولا شك أن للضرائب رد فعل على دافعيها . فمن الناحية السيكولوجية ، تصطدم الحكومة بمقاومة الشعب لتجاوز السلطات العامة الطاقة الضريبية ، بل إن هذه المقاومة تجد سبيلها إلى المؤسسات السياسية حيث يراعى أعضاؤها مشاعر ناخبيهم عند التفكير فى زيادة الضرائب . ورد الفعل يكون مؤثرا بدرجة أكبر فى الحياة الاقتصادية ، حيث يجرى رجال الأعمال موازنة بين ما يحصلون عليه من ربح إضافى وبين اقتطاعات الضرائب إذا ما فكروا فى التوسع أو فى إقامة مشروعات جديدة . فاذا كانت الضرائب شديدة الوطأة آثر أن يبقى أمواله حرة دون أن يجمدها فى آلات ومبانى وغيرها .(١٤٨) بل إن زيادة معدلات الضرائب قد يؤدى إلى خروج المشروعات الحدية من الصناعة فى المدى الطويل ، بل وإلى قيام بعض المنتجين بتخفيض إنتاجهم حتى لا يؤول الجزء الأكبر من الشرائح العليا للدخل إلى الدولة فى ظل الضرائب التصاعدية .(١٤٩)

ومن هنا نشأت فكرة " المعدل الأمثل للاقتطاع الضريبى " ومحاولات ابتكار وسائل ناجعة لقياس هذا المعدل . مع المحافظة على مستوى المعيشة أو رفعه ، وفى ذات الوقت المحافظة على المقدرة الإنتاجية القومية بل وزيادتها . وقد تمخضت محاولاتهم عن الاهتداء الى معيارين :

المعيار الاول : المعيار الشخصى : ومضمونه أن المعدل الضريبى يبلغ حده الأمثل ، حينما يؤدى الإنفاق العام ، بالاشتراك مع الإنفاق الخاص (وهما يشكلان معا الإنفـاق القومى) إلى تحقيق أكبر منفعة جماعية ممكنة . وهو ما يتحقق عند تساوى المنفعة الحدية للإنفاق العام ، مع المنفعة الحدية للانفاق الخاص (أى للدخول المتبقية مع الأفراد بعد الاقتطاع الضريبى)

المعيار الثاني : المعيار الموضوعي : ومضمونه أن المعدل الضريبي ، يبلغ حده الأمثل ، حينما نضمن بلوغ الدخل القومي أعلى مستوى ممكن له . وعلى ذلك فلا يكون الاقتطاع الضريبي قد بلغ حده الأمثل إذا كانت أي زيادة فيه ، تؤدي إلى زيادة الناتج القومي ، ويكون قد تعدى حده هذا ، إذا كانت الزيادة فيه ، تؤدي إلى انخفاض الناتج القومي . (١٥٠)

ولقد أجهد علماء المالية العامة أنفسهم ، وكان يكفيهم مؤونة هذه الدراسات ، مجرد الاطلاع على ما قررته الشريعة الإسلامية من تقرير مبدأ " الطاقة الضريبية " وقاعدة " وسطية التكليف " وقاعدة " الأداء الأيسر للممول " وقاعدة " الحد الأنسب للأداء " التي تعرضنا لها آنفا .

وقد تعهدت اللوائح التفسيرية للخلفاء الراشدين ، ولأولى الأمر من بعد ببيان هذه القواعد ونسوق لذلك بعض الأمثلة :

- ورد ضمن المعاهدة التي عقدها خالد بن الوليد مع أهل " بانقيا وباروسما " والتي اعتمدها الخليفة الأول أبو بكر الصديق مانصه : " اني عاهدتكم على الجزية والمنعة .. القوى على قوته ، والمقل على قدر إقلاله "

- ولا يصدر عمل ضريبي من أعمال الخليفة الثاني عمر بن الخطاب إلا وفيه أعمال دقيق لهذه القاعدة فقد روى أنه عندما عاد " عثمان بن حنيف " و " حذيفة بن اليمان " من العراق ، بعد أن فرضا على أهلها الجزية والخراج . واجههما بقوله : " أخاف أن تكونا حملتما الأرض فوق ماتطيق " فقال عثمان : " حملة الأرض أمرا هي له مطيقة " وقال حذيفة : " وضعت عليها أمرا هي له تحتمله وما فيها كثير فضل " وكان قد سبق له أن أرسل الى أبي عبيدة بن الجراح قوله : " فأقر ما أفاء الله عليك في أيدى أهله ، واجعل الجزية عليهم بقدر طاقتهم " (١٥١)

ويرد ضمن المعاهدات التي اعتمدها الخليفة الثاني نصوص عديدة تؤيد هذه القاعدة :

- فمن معاهدة النعمان بن مقرن مع أهل " ماه بهرذان " : " ... ولهم المنعة

ما أدوا الجزية فى كل سنة الى من وليهم ، على كل حالم فى ماله ونفسه على قـــدر طاقته ... » (١٥٢)

ـ ويرد النص السابق أيضا فى معاهدة حذيفة بن اليمان مع أهل " ماه دينار " (١٥٣)

ـ ومن معاهدة نعيم بن مقرن إلى أهل " الرى " : " هذا ما أعطى نعيم بن مقرن الزينى من قوله ، أعطاه الأمان على أهل الرى ومن كان معهم من غيرهم على الجـــزاء : طاقة كل حالم فى كل سنة " (١٥٤)

ـ ومن معاهدة سويد بن مقرن مع أهل قومس : " ... على أن يؤدوا الجزية عـــن يد عن كل حالم بقدر طاقته ..» (١٥٥)

ـ ومن معاهدته أيضا مع أهل جرجان : " أن عليكم من الجزاء فى كل سنة على قـــدر طاقتكم ... » (١٥٦)

ـ ومن معاهدة عتبة بن فرقد مع أهل آذربيجان : " ... أن يؤدوا الجزية علــــى قدر طاقتهم ...» (١٥٧)

ثم نقرأ بعد ذلك التعليمات التى زود بها الخليفة الرابع على بن أبى طالب عاملـــه " ابن الاشتر " عندما عينه واليا على مصر ، ويرد ضمن هذه التعليمات :

" ... ولا يثقلن عليك شئ خففت به المؤونة عنهم (يقصد عن مولى الخراج والجزية) فإنه ذخر يعودون به عليك فى عمارة بلادك ، وتزيين ولايتك ، مع استجلابك حســـن ثنائهم ، وتبجحك (أى سرورك) باستفاضة العدل فيهم ، معتمدا فضل قوتهم بما ذخرت عندهم من اجحامك لهم ... فربما حدث من الأمور ما اذا عدلت فيه عليهم من بعـــد ، احتملوه ، طيبة أنفسهم به ، فان العمران يحتمل ما حملته . وإنما يؤتى خراب الأرض مـــن اعواز أهلها ، وإنما يعوز أهلها من إشراف الولاة على الجمع ... » (١٥٨)

ويكتب مثل ذلك الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز إلى عامله عبد الحميد فيقول :

" ... ولا تحمل خرابا على عامر ، ولا عامر على خراب ، انظر الى الخراب فخـــذ منه ما أطاق ، فأصلحه حتى يعمر ، ولا يؤخذ من العامر إلا وظيفة الخراج فى رفق وتسكين لأهل الارض ...» (١٥٩)

وتتكرر نفس الوصية فى رسالة مطولة بعث بها طاهر بن الحسين لابنه " عبد الله " بعد أن عينه المأمون واليا على مصر ،" ولا تأخذ ن منه فوق الاحتمال له ... واحمل الناس كلهم على أمر الحق ، فإن ذلك أجمع لألفتهم وألزم لرضاء العامة ، فخذ منهم ما أعطوك من عفوهم ،وأنفقه فى قوام أمرهم وصلاحهم ." (١٦٠) وقد سبق أن أوردنا قبل ذلك ما يؤيد مبدأ الطاقة من أوراق البردى .

والحق أن نظرية الطاقة الضريبية ، والعبء الضريبى ، والمعدل الأمثل للاقتطاع الضريبى ، وأساليب قياسه ، كلها نظريات نجدها مكتوبة بالحرف الواحد – مع اختلاف فى الصياغة اختلاف زمان ومكان – فى مقدمة الفيلسوف الإسلامى ابن خلدون بملخصها:

" ان الدولة فى بدء نشاطها ، تفرض مقررات هادئة من الضريبة ، فتحصل من جملة ذلك على حصيلة وافرة من الإيرادات . ولكنها ما تلبث أن تزيد مقررات الضريبة ، زيادة تؤدى فى النهاية إلى هبوط الحصيلة . ويرجع السبب فى ذلك ، إلى أن الدولة عندما تتمسك بأحكام الشريعة الإسلامية ، فإنها لا تفرض إلا المقررات الشرعية من الصدقات والخراج والجزية فى حدود لاتتعداها ، والدولة فى هذه المرحلة ، تكون فى حالة من البساطة ، لدرجة تلزمها بالتسامح والتغاضى عن أموال الناس ، فتفرض مقررات هادئة على أموال رعاياها ،ويترتب على ذلك ، أن يقبل الناس على العمل ، ويرغبون فى الانتاج ، فيتقدم العمران ، وتنتعش الحياة الاقتصادية للبلاد . وإذا تقدم العمران وزاد الإنتاج ، كبرت القاعدة التى تفرض عليها الضريبة .

" أما اذا تغيرت صورة الدولة ، وانحرف حكامها عن أحكام الشريعة الإسلامية ، وانغمسوا فى النعيم والترف ، وكثرت احتياجاتهم للمال لاشباع غرائزهم وأهوائهم ، اضطروا لرفع معدلات الضريبة على الفلاحين والأجراء والممولين من سائر الرعايا ، وأخذوا فى تدرج الزيادات مقدارا بعد مقدار ، وعندئذ يضطر الناس للانصراف عن العمران والإنتاج ، لأنهم سيقومون على أى حال ، بإجراء مقارنة بين نفع الإنتاج لهم ، وبين مغارمه عليهم ، وبمعنى آخر ، بين الفوائد التى تعود عليهم من مواصلة العمل والكسب ، وبين التضحيات التى يتحملونها فى سبيل أداء الضرائب التى تزيد حينا بعد حين . ثم يصلون إلى الحد

الذى يتوقفون فيه جملة وفرادى عن العمل والإنتاج وزيادة العمران ، فتنتقص جملة الجباية حتى ينتهى الأمر الى غاية ليس من ورائها نفع ولا فائدة ... فلا تزال الجباية فى نقص مستمر ، ومقررات الضريبة فى زيادة مستمرة ، الى أن يتدهور العمران تدهورا نهائيا ، ويعود ذلك بالوبال على الدولة .

" اذا فهمنا ذلك ، علمنا أن أقوى الاسباب فى نمو العمران ، هو تقليل أعباء الضرائب على المكلفين ما أمكن ، فترتاح نفوسهم اليها ، لثقتهم فى أن عائد العمران والانتاج سيعود اليهم .

وينتهى ابن خلدون إلى القول " اعلم أن العدوان على الناس فى أموالهم ذاهب بآمالهم فى تحصيلها واكتسابها ، لما يرونه من أن غايتها ومصيرها ، انتهابها من أيديهم ، وعلى قدر الاعتداء ونسبته ، يكون انقباض الرعايا عن السعى فى الاكتساب .. "(١٦١)

واخيرا ، اذا كان الفقه المالى الحديث ، قد انتهى إلى ما انتهى اليه الفقه المالى الإسلامى ، فيما يتعلق بالمقدرة التكليفية والعبء الضريبى ، والمعدل الأمثل للانقطاع الضريبى ، فإنه لم يعد هناك مجال للمراوغة فى تطبيق أحكام التكليف الضريبى الإسلامى ، والامتثال لتوجيهات الشرع الحنيف ، كما بلورها من الناحية الفنية أبو الاقتصاد القديم والحديث فيلسوفنا ابن خلدون . والاقتصاد على تطبيق أحكام الضرائب الاسلامية ، فى حدود التكاليف الالزامية على المسلمين ، وفرض ما يوازيها على أهل الذمة من جزية شخصية وعقارية وتجارية ، مع مواجهة متطلبات العصر فى حدود أموال العفو لكل من الطائفتين . التزاما بشرط العدالة فى التكليف الضريبى . وإذا كان شرط الرحمة والحنو الذى فصلناه ، واجب التنفيذ على المسلمين ، فهو أوجب ما يجب على أهل الذمة . وإلا خرجنا على نص وصية الرسول : (ألا من ظلم معاهدا أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه يوم القيامة) .

وملخص القول : أنه لا يوجد فى أحكام التكليف الضريبى ما يمنع هذا التوحيد .

المبحث الثالث
وحدة المكلفين بالضريبة

تمتاز الشريعة الإسلامية على غيرها من الشرائع الوضعية ، فى تحديد صلة الفرد بالمجتمع ، من حيث ما لهذا الفرد من الحقوق والواجبات ، فالدول المدنية الحديثة ، تنشأ دساتيرها وقوانينها على أساس ما تتصوره من حقوق لأفرادها ومواطنيها ، ثم ترتب بعد ذلك الالتزامات المقررة على مواطنيها بحسب ما تمنحهم من حقوق . وذلك لأن الهيئات التشريعية لتلك الدول ، تبتكر قوانينها لحماية حقوقها الفردية وإطلاق العنان لها على حساب الجماعة ، وهى فى نفس الوقت ، لا ترتب على هذه الحقوق من التكاليف ما يتناسب وحجم مصلحة الجماعة التى تنتمى إليها . فى حين تقوم الشريعة الإسلامية ـ فى الأصل ـ على أساس ما تقرره من التزامات على أفرادها . ثم تأتى الحقوق بعد ذلك فى مرتبة تالية لتقرير الالتزامات .

ولنأخذ لك مثلا : حق الامتلاك الخاص . فبالرغم من أن هذا الحق ، يعتبر من أهم الحقوق المالية المقررة فى الشريعة الإسلامية ، إلا أنه لم يقرر على إطلاقه ، ولا يوجد إلا وهو محملا بعدة التزامات وتكاليف تقع على صاحب المال . فهو مكلف ـ حتى قبل أن يصبح مالكا له ـ ألا يكتسب مالا إلا من مصادره المشروعة ، إذ لا حق له فى ملكية تقوم على السلب والنهب أو السطو أو الاغتصاب أو السرقة أو الاختلاس . كما لا حق له فى اقتناء أشياء حرم الإسلام اقتناؤها كالخمر والخنزير ، وإلا عرض نفسه للمصادرة أو للقطع أو التعزير . وبعد امتلاك الأموال ، يصبح مكلفا بأداء جميع التكاليف المترتبة على هذه الملكية كالتكاليف الضريبية من زكاة وعشر وخراج وإنفاق وغيرها ، وإلا عرض نفسه للعقوبات المالية والضريبية . وهو مكلف أيضا بصيانة ماله وتنميته وحسن استغلاله فيما يتفق ومصلحة الجماعة ومقاصد الشرع قبل تحقيق مصالحه الخاصة ، لأن حق المجتمع فى هذا الحال مقدم على حق الفرد فيه . وهو مكلف بألا يصل بملكيته إلى حد الحجر والاحتكار والاكتناز كى لا يكون دولة بين الأغنياء . وإلا خضع للمصادرة الكلية أو الجزئية بحسب مصلحة الجماعة .

وهو مكلف بعدم التبذير فيه ، وإلا حكم عليه بالسفه ورفعت يده عنه (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم .) (١٦٢) وهو مكلف بحسن التصرف فيه : فللبيع شروطه التى لا مجال للتحكم فيها ، وللوصية قيودها الشرعية ، وللهبة حدودها وهكذا ... وصدق الله العظيم إذ يقول : (لتسألن يومئذ عن النعيم) (١٦٣).

وإذا كان القانون المدنى قد شرع ليطبق فى مجتمع نفعى مادى بحت ، ينظر فيه كل فرد لمصلحته أولا ، فليس ذلك الحال فى الإسلام . فمثلا نجد أن الدائن فى الإسلام مطالب بالرفق بمدينه ، والمدين مطالب بحسن الأداء ، والمتعاقدان لا يبغيان إلا الصالح العام فى التعاقد والتعامل . وهذا التضامن والتكافل يؤدى إلى المسئولية والتكليف ، ويؤدى بالتالى إلى أن تصير الحقوق وظائف اجتماعية لتحقيق مقاصد الشرع ، وأن يصبح المجتمع الإسلامى كله مجتمعا من التكليف ، وتصير الشريعة الإسلامية كلها شريعة تكليف ، أى أن يد المسئولية فيها تسبق يد التمتع . (١٦٤)

وهكذا ينظر للإنسان فى حكم الشرع على أنه متحملا للمسئولية ، وملزما بأداء واجب أو طائفة من الواجبات ، قبل أن يكون صاحب حق . ولذا فان الكلمة التى تطلق عليه ـ باعتباره فردا ذا صفة سياسية ، أى عضوا فى المجتمع ـ عند علماء الشريعة كلمة " مكلف " وهى الكلمة المقابلة لكلمة " مواطن " التى تعارفنا عليها فى العصر الحديث. فكل فرد فى المجتمع الإسلامى يعتبر " مكلفا " كما أن المجتمع الإسلامى بأسره ، لا تنظر إليه الشريعة الاسلامية الا " كمجموعة من المكلفين " . (١٦٥)

ويعرف القاضى " أبو الحسن عبد الجبار " من علماء الكلام " المكلف " بقوله : (اعلم أن المكلف هو : القادر ، العالم ، المدرك ، الحى ، المريد . لأنه ـ تعالى ـ لا يكلف الفعل إلا القادر على إيجاده ، العالم بكيفيته ، المريد لإحداثه على وجه دون وجه ، ولا يكون القادر قادرا إلا وهو حى ، ولا يصح أن ينفصل حال الحى من غيره إلا بكونه مدركا للمدركات عند ارتفاع الموانع ، وصحة كونه عالما قادرا .) (١٦٦)

ومن التعريف السابق ، نرى أن الشريعة الإسلامية تشترط فى الإنسان المكلف الحى ثلاثة شروط هى : أن يكون قادرا ، وأن يكون عاقلا ، وأن يكون مختارا .

(الشرط الأول) : أن يكون قادرا :

استوقف نظرى وهز كيانى بعض ما قرأت فى هذا الموضوع فى بعض كتب سير الأعلام ، التى تتكلم عن الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز . هذا الخليفة التقى المرهف ، الذى كتب إلى واليه على مصر يقول : " أما بعد ، فقد بلغنى أن الحمالين فى مصر يحملون على ظهور الإبل فوق ما تطيق . فإذا جاءك كتابى هذا ، فامنع أن يحمل على البعير أكثر من ستمائة رطل ... ". وتأتيه يوما سلتان كبيرتان مملوءتان من رطب الأردن فيسأل : " ما هذا ؟ " فيقال : " رطب بعث به أمير الأردن إلى أمير المؤمنين " ويعود فيسأل : " وعلام جيء به ؟ " فيقال له : " على دواب البريد " فيهز رأسه ويقول : " لقد حملتموها فوق طاقتها ، بيعوا الرطب ، واشتروا بثمنه علفا لدواب البريد التى حملته ". (١٦٧)

وإذا كان الإسلام قد راعى هذه القاعدة بالنسبة للدواب ، فمن باب أولى تطبيقها على الإنسان ، وقد خلقه الله فقدره ، ثم السبيل يسره . ثم فضله وكرمه (ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ، ورزقناهم من الطيبات ، وفضلناهم على كثير من خلقنا تفضيلا) (١٦٨)

والقدرة المطلوبة فى الإنسان المكلف ، ليست هى القدرة المطلقة المستطيعة لكل شيء ، القادرة على الوفاء بجميع التكاليف دفعة واحدة ، ولكنها قدرة نسبية مطلوب التحقق منها ، فى كل فرد ، أو فى كل مجموعة من الأفراد ، بحسب مراكزهم القانونية طبقا لأحكام الشريعة . فالمقدرة التكليفية للحاكم الأعظم ، غير المقدرة التكليفية لعامل الخراج ، غير المقدرة التكليفية للقاضى ، والمقدرة التكليفية للغنى غير المقدرة التكليفية للفقير وهكذا ... والمعنى أن التكاليف الإسلامية مقررة على كل فرد فى المجتمع الإسلامى بحسب قدرته . سواء كانت هذه القدرة طبيعية من صنع الخالق ، كالاستعداد الذهنى ، والقوة البدنية ، والطاقة الروحية ، أو كانت هذه القدرة مكتسبة كدرجة الثقافة ، ودرجة اليسار المالى ، ودرجة التربية الخلقية ، ودرجة الفطام النفسى ، كل بما هيئ له .

وعلى ذلك ، فالمكلفون بالضرائب ليس مطلوبا منهم أن يكونوا على قدر من الاستعداد الذهنى أو البدنى أو الفطام النفسى ، بقدر ما يكونون عليه من درجات الاستعداد المالى . والمقدرة التكليفية على أداء العبادات ، ليست هى بعينها وبدرجتها المقدرة التكليفية

على مزاولة التصرفات المالية ، والمقدرة على أداء عبادة معينة كالصلاة تختلف في بعض نواحيها عن المقدرة المطلوبة لصيام رمضان أو الحج إلى بيت الله الحرام من استطاع إلى ذلك سبيلا . وبالرغم من الاختلاف النسبي بين هذه القدرات . فإنها تلتقي جميعا ، وفي النهاية ، عند المشروعية الإسلامية العليا .

وعلى ذلك يمكن تعريف المقدرة التكليفية للمكلف على أنها " قدرة الإنسان على أداء الفعل الذى كلف به ، في الوقت المقرر للأداء ، وعلى الوجه الذى كلف به ، طبقا للاحكام التكليفية في الشريعة الإسلامية .

ومقتضى هذا التعريف ، نفهم أن التكليف يسقط عن العاجز عن أدائه سقوطا كليا أو جزئيا ، فيعطى رخصة إعفاء دائمة أو مؤقتة من أدائه ، حتى يتوفر له القدر المطلوب من القدرة على أدائه . فمثلا يعفى الزمن والمقعد والمفلوج والأعمى ، من أداء التكليف إذا كانت تلك القدرات البدنية مطلوبة لأدائه . أما اذا كان الزمن والمقعد والمفلوج والأعمى ، يتمتع بقدرات طبيعية أو مكتسبة أخرى ، هى بذاتها المطلوبة لأداء التكليف ، فلا أثر لعجزه البدنى عن أداء التكليف . فمثلا إذا كان موسرا ويملك نصاب الزكاة ، أو القدر المطلوب لأداء الضرائب الأخرى ، أصبح مكلفا في ماله لا في بدنه ، ويستطيع أن ينيب غيره عنه في إجراء المحاسبة المالية له لضبط التكليف بالأداء .

وقد يكون المكلف قادرا على أداء التكليف المالى ، ولكن تتولد لديه من الموانع ما يعدم القدرة على الأداء . والموانع التى تحول دون إتيان التكليف تنحصر في ثلاثة أمور ، كل واحد منها معلق بوجود إحدى عناصر التكليف الثلاثة وهى : الحكم التكليفى ، سبب التكليف ، المكلف ذاته . فعدم صدور الحكم بالتكليف — مع قدرة المكلف على الاداء — يكون مانعا تشريعيا ، ولا يترتب على ثراء المكلف التزاما بأداء تكليف ضريبى ، ويمكن تصور هذه الحالة ، إذا تقرر الخراج بنسبة ١٠٪ من ناتج الأرض الزراعية — مثلا — باعتبار ماتدره هذه الأرض من المحاصيل الدورية . في حين أن المالك يستثمر أطيانه في زراعة الحدائق والبساتين ، ويقوى على أداء ضريبة تعادل أضعاف ماهو مقرر بشأنها .

وانعدام السبب فى وجود التكليف ، يعتبر مانعا من أدائه ، لأنه يؤدى بالتالى إلى انعدام قيام التكليف ، ولكنه لا يؤدى إلى انعدام قدرة المكلف أو التأثير عليها فى كل الأحوال . فمثلا عدم وجود المال النامى أو القابل للنماء ، يعتبر انعداما لسبب قيام التكليف بالزكاة ، وبالتالى انعداما لمقدرة الممول على الأداء فى حين أن نقض الذمى لعقد الجزية ، يعتبر انعداما للتكليف بها مع بقاء مقدرته التكليفية دون تأثير .

أما الموانع المتعلقة بشخصية المكلف ، فهى ما يطلق عليها الفقهاء إسم عوارض الأهلية .

(الشرط الثانى) : أن يكون عاقلا :

ولا يكفى أن يكون الإنسان قادرا على أداء التكليف ، دون أن يكون عاقلا . لأن العقل - باعتباره أداة الفهم ووسيلة الإدراك - يعتبر الأداة الواعية المنظمة لهذه القدرة . فهو المصدر الوحيد لمعرفة الحكم التكليفى ، وحدوده ، وضوابطه ، وغاياته ، ومعرفة التكليف بذاته وصفاته . وفى الأمور اليقينية يعرف كيف ومتى يستوفى التكليف بذاته وصفاته ، وفى الأمور الظنية يدرك - من روح التشريع وطريق الترجيح - الحكم الذى يحقق له وللمجتمع مقاصد الشرع . لذلك فلا مناص فى كثير من التكاليف الشرعية من ضرورة الحفظ والاستيعاب لمعرفة حدود هذه التكاليف والقدر الأدنى المطلوب منه (١٦٩) لذلك اتفق العلماء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلا فاهما ، لأن التكليف خطاب ، وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال ، كالجماد والبهيمة . (١٧٠)

غير أنه لا يشترط فى بعض الأمور أن يكون المكلف مدركا عاقلا ، فهو جائز فى حق المجنون والصبى ، فيصير مكلفا ، إذا كان هناك من يتحمل عنه أداء التكليف (١٧١)
ويدلل على ذلك الدكتور أبو العينين بدران بقوله : أن وجوب الزكاة والنفقة والضمان (وبالمثل باقى التكاليف المالية والضريبية) فى مال الصبى والمجنون ، ليس تكليفا موجها اليهما ، بل هو من باب التبعات المتعلقة بالأموال التى تلزم المصلحة العامة ، ولدفع الضرر عن الناس ، فهى أشبه ماتكون بتكاليف الحفظ والصيانة ، التى تفرضها الدولة على العقار والمنقول ، بغض النظر عن صفة المالك وشخصه ، أو أن التكليف متوجه إلى الولى بأن يؤدى هذه الحقوق من مالهم ، فهو تكليف لعاقل ، لا لصبى ولا لمجنون (١٧٢)

(الشرط الثالث) : أن يكون مختـارا :

والاختيار يعنى أن يملك الانسان الارادة التى تمكنه من تفضيل أداء عمل معـين أو الإحجام عنه . لأن الإرادة مصدر " النية " فى أداء التكاليف التعبدية البحتة ، وهى أيضا مصدر " القصد " فى مخالفة أحكام الشريعة ، أو اتيان المحرومات .

وقد اختلف علماء الكلام فى موضوع الاختيار وعدمه ، وعما إذا كان للإنسان إرادة حرة مطلقة من كل قيد ، مستقلة عن إرادة الله الشاملة ، يستطيع عن طريقها أن يقرر باختيـاره البحت ، أداء عمل معين أو الامتناع عنه ، أو اداءه بوجه دون وجه . أو أنه فاقـــد الارادة معدوم الاختيار ، لا يأتى فعلا إلا بقضاء الله وقدره . أو أن له ارادة نسبيـة ، تختار وتقرر وتعمل بجانب إرادة الله .

وقد ترتب على هذا الاختلاف ـ اختلاف فى النتائج ، من حيث تحمل المكلف تبعـة عمله أو التنصل منها .

ونظرية الاختيار المطلق نادى بها المعتزلة ، أما النظرية القائلة بانعـــدام إرادة الإنسان واجباره فقد نادى بها علماء الجبرية ، وأما النظرية الثالثة التى سلكت طريقـا وسطا فقد نادى بها علماء الأشاعرة ، وتنتهى نظريتى المعتزلة والأشاعرة إلى تقرير مسئولية الإنسان عما يختار بإرادته . وهى نفس النتيجة التى يقررها القرآن الكريم فى قوله تعالى : (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ، نحن ولا آباؤنا ، ولاحرمنا من شئ ، كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا ، قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنـا ، إن تتبعون إلا الظن ، وإن أنتم إلا تخرصون) (١٧٣) وبهذا النص تسقط النظريـة القائلة . بالجبرية وعدم الاختيار ، وتبقى النظريات التى تؤيد إرادة الإنسانية ومسئوليته عن عمله .

غير أنه يوجد جانب من التكاليف لا يشترط الإسلام فيه النية أو القصد ، وبالتالـى لا يشترط فيه حرية الارادة والاختيار ، ومن أمثلتها : التكاليف الضريبية اليقينية ، التى تقع على المال مباشرة دون نظر إلى صاحبه ، كالزكاة والعشور والخراج ومختلف أنـواع

الضرائب ، فهو يؤديها سواء رضى أو لم يرض ، والامتناع عن الأداء يعرضه للمسئولية الجنائية طبقا لأحكام الشريعة . وبذلك ننتهى إلى غاية أخيرة ، وهى أنه : لا يشترط أن يحصل المشرع على رضا المكلف بحدود التكليف وصفته ودقته قبل أن يكلف به ، وبالتالى لا يشترط دوام رغائه بالتكليف بعد وجوبه عليه .

وأخيرا تنتهى إلى أن المكلف بالضريبة أيا كان نوعها ، لا يشترط فيه إلا القدرة المالية على الأداء ، دون أن يكون بالحتم مدركا عاقلا ، وبالمثل دون أن يكون مريدا مختارا وهذه الشروط تنطبق على المسلم وغير المسلم على حد سواء . وليس فى الأحكام التى عرضنا لها ما يشير إلى وجوب شروط معينة فى المكلفين بالزكاة ، تختلف عن تلك الشروط المطلوبة فى المكلفين بالجزية ، وبالتالى ينهار جانب من الفكر الذى يقوم عليه ثنائية النظام الضريبى . وبقى أن نناقش بعض الشروط التى قررها الفقهاء فى المكلفين بالجزية ومدى حجيتها لتقف حجر عثرة فى سبيل توحيد النظام .

وقد انتهى جمهور الفقهاء على أن الجزية لا تفرض إلا على كل : رجل ذمى ، بالغ ، عاقل ، حر ، مقيم بالديار الإسلامية إقامة دائمة . وربما انتهى التطبيق العملى فى جميع الولايات الإسلامية إلى رأى الجمهور ، بل ربما كان رأى الجمهور مفسرا لما كان قد جرى عليه العمل فعلا فى الديار الاسلامية ومبررا له . ويتبين لنا ذلك من المرسوم الذى أصدرته الخلافة الإسلامية بتعيين " الأنبا عبد يشوع الثالث النسطورى " بطريركا على النصارى ، إذ ينص هذا المرسوم – بعد أن يوضح اختصاصات البطرك ومسئوليته عن جزية النصارى – على أنه يجب أن " يقتصر فى استيفاء الجزية على تناولها من العقلاء ، الواجدين من رجالكم ، دون النساء ، ومن لم يبلغ الحلم من أطفالكم ، ويكون استيفاؤها مرة واحدة فى السنة ، من غير عدول فى قبضها عن قضية الشرع المستحسنة .. "(٤)

ويعترف النص المذكور ، بأن الشروط التى انتهى إليها التطبيق العملى ، فى شأن المكلف بالجزية ، وضعت على سبيل الاستحسان . ولا شك أن استحسان الدولة الإسلامية لهذه الشروط – ويناصرها فى هذا الاجتهاد جمهور الفقهاء – كان منهجا مناسبا تماما للظروف البيئية التى كانت محيطة بالمجتمع الإسلامى ، بالإضافة إلى تناسبها مع جمهور المكلفين ، والإدارة المالية العربية حتى ذلك الحين . فهى لم تكن شروطا تشريعية جامدة وارد بها قرآن أو سنة أو إجماع بل كانت شروطا اجتهادية على درجة

كبيرة من المرونة ، يمكن معها تعديلها ، لتتوافق مع ظروف المجتمع الجديد بحسب تطوره . وسنناقش هذه الشروط على التفصيل الآتي :

أولا : الذكورة والضريبة

والسؤال المطروح : هل يشترط أن يكون المكلف بالجزية " رجلا " ؟

ونناقش هذا الشرط مستخدمين أدلة الأصول بحسب ترتيبها : القرآن ، والسنة ، والأثر ، وآراء الفقهاء .

والمصدر التشريعي الوحيد في القرآن ، هو آية الجزية بسورة التوبة ، وهو نص عام لم يرد فيه تخصيص للرجل دون المرأة . يقول ابن حزم : " لا خلاف بين أحد من الأمة في أن النساء مكلفات من دين الإسلام ، ومفارقة الكفر ما يلزم الرجال سواء بسواء ، فلا يحل إبقاؤهن على الكفر بغير قتل ولا جزية (١٧٥) " وهذا القول يتفق مع فكر ابن حزم في مشروعية الجزية ، باعتباره من أنصار النظرية القائلة بأن الجزية فرضت على أهل الذمة بدلا عن قتلهم .

فإذا انتقلنا إلى " الحديث " وجدنا أن النبي – ص – لم يحدد قاعدة عامة واحدة بشأن هذا الشرط ولكنها نهجت مناهج ثلاث :

١ – أحاديث تقصر فرض الجزية على الرجال : منها :

– أنه صالح " يوحنه بن رؤبة " صاحب " أيله " – وكان نصرانيا – على أن جعل له على كل حالم بأرضه في السنة دينارا ، فبلغ ذلك ثلاثمائة دينار . (١٧٦)

– أنه كتب إلى المنذر بن ساوى في مجوس هجر : (إفرض على كل رجل ليس له أرض أربعة دراهم وعباءة " (١٧٧)

– وكتب إلى معاذ بن جبل عامله على اليمن – في بعض الروايات – (أن على كل حالم دينارا أو عدله من المعافري) وفي رواية معاذ بن جبل قال : " بعثني رسول الله – ص – إلى اليمن فأمرني أن آخذ من كل حالم دينارا أو عدله معافريا " (١٧٨)

ـ ومن سنته الفعلية أيضا أنه دعا أهل اليمن ، وضرب الجزية على كل حالم فيها من اليهود والنصارى . كما ضرب الجزية على كل حالم من مجوس أهل هجر (١٧٩) وتبالة وجرش (١٨٠)

٢ ـ أحاديث تشير إلى جواز فرض الجزية على النساء ومنها :

ـ معاهدته مع أهل مقنا وقد ورد بها (... وأن عليكم بعد ذلك ربع ما أخرجت نخيلكم ، وربع ما صادت عراككم ، وربع ما اغتزلت نساؤكم ... » (١٨١) مما يدل على فرضها على دخل الإنتاج الصناعي من غزل النساء .

ـ وعن الحسن قال : أخذ رسول الله ـ ص ـ الجزية من مجوس هجر ، ومن مجوس أهل اليمن ، وفرض على كل من بلغ الحلم من رجل أو امرأة دينارا .. الخ (١٨٢)

ـ وفي بعض الروايات : أن الرسول ـ ص ـ قال لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن : (أنه من كان على يهوديته أو نصرانيته ، فإنه لا يفتتن عنها وعليه الجزية . على كل حالم ـ ذكر أو انثى ، عبد أو أمة ـ دينار واف أو قيمته من المعافرى) (١٨٣) وفي رواية أخرى عن مسروق قال : " بعث رسول الله ـ ص ـ معاذ بن جبل إلى اليمن ، وأمره أن يأخذ من كل حالم وحالمة من أهل الذمة دينارا أو قيمته من المعافر . " ويقول ابن حزم أن مسروقا هذا أدرك معاذا وشاهد حكمه باليمن ، وذكر أن النبي ـ ص ـ خاطبه بأخذ الجزية من النساء . (١٨٤)

ـ ومن كتابه إلى الحارث بن عبد كلال ، ونعيم بن عبد كلال ، وإلى النعمان ، ومعافر وهمدان :

(وأنه من أسلم من يهودي أو نصراني ، فإنه من المؤمنين له ما لهم وعليه ما عليهم ، ومن كان على يهوديته أو نصرانيته ، فانه لا يرد عنها وعليه الجزية . على كل حالم ـ ذكر أو انثى ، حر أو عبد ـ دينار واف من قيمة المعافر أو عرضه ثيابا ..) (١٨٥)

ـ ومن كتابه لعمرو بن حزم عامله على اليمن : (وانه من أسلم من يهودي أو نصراني إسلاما خالصا من نفسه ، ودان بدين الاسلام ، فانه من المؤمنين ، له مثل ما لهم وعليه

مثل ماعليهم ، ومن كان على نصرانيته أو يهوديته فانه لا يرد عنها . وعلى كل حالم — ذكر أو أنثى ، حر أو عبد — دينار واف أو عرضه ثيابا) (١٨٦)

٣ — أحاديث عامة لم يرد فيها تخصيص للرجال أو للنساء : ومنها :

— قوله — ص — (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله إلا الله، وأنى رسول الله ، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ، ويؤمنوا بما أرسلت به ، فان فعلوا ذلك ، عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله " (١٨٧)

والحديث هنا يتكلم عن الناس بوجه عام دون تخصيص للرجل أو المرأة . ويعلق على ذلك ابن حزم بقوله : ولا يختلف أحد فى أن القصد من جهاد الرسول أن يؤمن الناس ، ليعصموا أموالهم وأنفسهم بالإسلام ، والعصمة كما هى مطلوبة للرجال ، فهى مطلوبة للنساء كذلك ، وكما تكون أموال الرجال مباحة وأنفسهم مهدرة بسبب حرابتهم للمسلمين ، فأموال النساء ودماؤهن كذلك مهدرة لهذا السبب . وأنهن لا يعصمن أموالهن وأنفسهن إلا بما يعصم به الرجال أموالهم وأنفسهم سواء بالإسلام أو بالجزية . (١٨٨)

— عن عمر بن عبد العزيز : أن النبى — ص — كتب إلى أهل اليمن ، أن على كل انسان منكم دينارا ، كل سنة أو قيمته من المعافرة ، والنص هنا وارد بمعنى الناس ، أيضا ، وليس فيه تخصيص للحالم أو الحالمة .

فإذا ما انتقلنا إلى المصدر الثالث ، وهو ما روى عن الخلفاء الراشدين ، نجد أنهم اتبعوا نفس المنهج الذى سار عليه النبى — ص — فقد فرضوا الجزية على الرجال عامة ، ولكنهم أخضعوا النساء لها فى بعض الحالات ، وفى حالات ثالثة فرضت الضريبة دون تخصيص للرجال أو النساء . وإليك بعض الأمثلة :

١ — حالات فرضت فيها الضريبة على الرجال دون النساء : ومنها :

— ما ورد ضمن معاهدة عتبة بن فرقد مع أهل آذربيجان : " ... أن يؤدوا الجزية على قدر طاقتهم . ليست على صبى ولا على إمرأة ... " (١٨٩)

ـ ماورد ضمن معاهدة النعمان بن مقرن مع أهل ماه بهرذان " على كل حالم في ماله ونفسه على قدر طاقته (١٩٠)

ـ وماورد بمعاهدة نعيم بن مقرن مع أهل الرى " ... طاقة كل حالم فى السنة " (١٩١)

ـ وماورد بمعاهدة سويد بن مقرن مع أهل قوس " على أن يؤدوا الجزية عن يد على كل حالم بقدر طاقته .. " (١٩٢)

ومن معاهدته أيضا مع أهل جرجان " .. أن عليكم من الجزاء فى كل سنة قدر طاقتكم على كل حالم .. " (١٩٣)

ـ ولما فتحت الكوفة ، جعل عثمان بن حنيف على رؤوسهم أربعة وعشرين درهما ، وعطل النساء من ذلك ، ثم كتب بذلك إلى عمر بن الخطاب فأجازه ورضى به . (١٩٤)

ـ كتب عمر بن الخطاب الى أمراء الأجناد ، أن يقاتلوا فى سبيل الله ولا يقاتلوا إلا من قاتلهم ، ولا تقتلوا إلا من جرت عليه المواسى . (١٩٥) وكتب اليهم أن يضربوا الجزية ولا يضربوها على النساء ، ولا يضربوها إلا على من جرت على المواسى . (١٩٦)

ـ وفى مصر يتداول المؤرخون هذه الرواية : لما فتح عمرو بن العاص مصر ، صالح جميع من فيها من الرجال من القبط ممن راهق الحلم ، إلى مافوق ذلك ليس فيهم امرأة ... (١٩٧) وكان لا يضرب الجزية على النساء والصبيان (١٩٨) .

٢ ـ <u>حالات فرضت فيها الضريبة على النساء كما فرضت على الرجال</u> :

ـ وهى الحالات التى فرضت فيها الزكاة بدلا من الجزية على أهل الذمة ، كما حدث بالنسبة لبنى تغلب ، وللديالمة ، وللأكراد (١٩٩) ويعلق على ذلك بعض الفقهاء بقولهم : أن الذى فرض على بنى تغلب ـ وبالمثل مافرض على الأكراد والديالمة ـ وإن كان جزية فى معناه ، إلا أنه واجب بنفس شروط الزكاة . لذلك تفرض الجزية على المرأة ـ فى هذه الحالات ـ مثلما تفرض الزكاة عليها ، لأن المرأة محل تكليف بالفرائض المالية ومنها الزكـــاة .

وبمطالعة أوراق البردى العربية ، وجد فى إحدى سجلات ضريبة الجزية (فى أوائل القرن الثالث الهجرى) اسم " قرا الأرملة " فاذا صح أن هذا الاسم كان لسيدة قبطية فربما كان ماورد بالوثيقة يشير إلى خضوعها للضريبة . كما تشير سجلات أخرى الى

سيدة تدعى " سيدبة الأرملة " وأخرى تدعى " ابنة كورق " (٢٠٠)

٣ ـ حالات فرضت فيها الضريبة على وجه العموم دون تخصص للرجال أو للنساء : منها :

ماورد ضمن كتاب خالد بن الوليد إلى أهل بانقيا وسما "إني عاهدتكم على الجزية والمنعة ، (على كل ذي يد) بانقيا وسما ، على عشرة آلاف سوى الخرزة ، القوى على قوته ، والمقل على قدر إقلاله ..." (٢٠١) والنص هنا لا يشترط الذكورة ، ولكنه يشترط أن يكون المكلف ذا يد فقط أي قادرا على الأداء عما تحت يده من أموال ، سواء كان القادر رجلا أو امرأة . ولاشك أن المرأة ذات يد مثل الرجل ، لأن لها حق الامتلاك الخاص.

وإزاء هذه النصوص ، نجد أن الاسلام لم يقرر حكما ثابتا يشترط فيه الذكورة في شخصية المكلف بأداء الضرائب ، فكما فرضت الجزية على الرجل فرضت على المرأة . وترك الأمر مفتوحا أمام السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية . تقنن في هذا المجال ماتشاء ، بحسب الظروف البيئية المتطورة التي تصادفها . وحسب ماتحصل عليه المرأة الذمية من حقوق في طريق المساواة بالرجل من الناحية المالية . حتى إذا مالحقت بالمرأة المسلمة في مدى المسئولية الفردية والحرية الاجتماعية والاقتصادية ، أصبح حتما على أولي الأمر أن يعمموا تكليفها بالضريبة ، حتى ترتفع الى مستوى المرأة المسلمة في أداء الزكاة .

والقاعدة العامة في الإسلام أن المرأة والرجل متساويان في التكاليف والحقوق . وإذا كان (للرجال عليهن درجة) (٢٠٢) ، والرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض ، وبما أنفقوا من أموالهم) (٢٠٣) فليس ذلك إلا من قبيل رئاسة الرجل للأسرة ، بسبب مسئوليته عن حمايتها ، ومسئوليته عن الإنفاق عليها . تطبيقا للقاعدة الشرعية " السلطة بالمسئولية "

وإذا كان للرجال على النساء درجة في حياتهما العائلية المشتركة ، فليس لهم عليهن سلطان في شئونهن الخاصة ، وفي شئونهن المالية على وجه الخصوص . فالمرأة تستطيع أن تكسب الحقوق بالامتلاك والميراث والشراء والتجارة ، كما تستطيع أن تتصرف

فى أموالها دون إذن زوجها ، ولا ولاية عليها البتة فى ذلك . وعليه فالمرأة مكلفة فى مالها بنفس التكاليف المالية التى تفرض على الرجل .

غير أن الأمر قد جرى - بالنسبة للجزية - على غير ذلك لعدة أسباب منها :

(أولا) أن الفاتحين العرب ، عند دخولهم البلاد التى انضمت للدولة الإسلامية ، كانوا دائما يلتزمون حالة التحرز والتحوط فى التعامل مع أهل الذمة ، فتجنبوا منذ البداية التعامل مع نسائهم ، حرصا على قوامة شبابهم المنتصر بعد الفتح ، وحتى لا تبهرهم أضواء الحضر ، وهم خارجون من حياة التقشف والبداوة .

(ثانيا) أن المرأة - منذ الجاهلية - ظلت فى نظر الشعوب غير الإسلامية ، غير متكافئة مع الرجل فى الحقوق والواجبات . فلم تكن لها نفس امتيازات الرجل ولا حقوقه ، ولذا لم تكن أهلا لتحمل التكاليف والالتزامات . ولم تصدر التشريعات التى تساوى المرأة بالرجل إلا بعد الثورة الفرنسية . ويكفى أن نعلم ، أن المرأة الغربية ، فى ظل التشريعات الرومانية ، والتشريعات الاوربية التى أخذت عنها ، ظلت حتى منتصف القرن التاسع عشر لا تتمتع إلا بحقوق مدنية قليلة ، فلم يكن لها أن تملك أملاكا باسمها ، وإذا ورثت شيئا دخل فى حوزة زوجها ، ولم يكن لها أن تقوم بأعمال اقتصادية إلا تحت إشرافه ، وكان للأب السلطة القانونية على أولاده إلى أن يبلغوا مبلغ الرجال (٢٠٤)

وبالمثل كانت المرأة فى المجتمع العربى ، وقت نزول الإسلام ، فقد كانت الروح الحربية السائدة فيه ، تحرم البنت من حقها فى الميراث ، وتقصر حق الإرث على الذكور ، القادرين على ركوب الخيل ، وحمل السلاح ، والدفاع عن العشيرة (٢٠٥)

(ثالثا) أن نظام الأسرة المالى والاجتماعى ، من المسائل التى لها اتصال مباشر بالشرائع والأديان . وطالما أقر المسلمون غيرهم على شرائعهم وأديانهم ، فليس لهم التدخل فى أمر من أمور الحياة الزوجية لهم ، تطبيقا للقاعدة " هم وما يدينون " " هم وما يعتقدون " . ولما كانت الجزية ، قد قامت منذ البداية على أساس المشروعية السياسية القائمة على التعاقد ، الذى أفصح عن وعاء الضريبة وطاقتها والمكلفين بها .. الخ

ولما كان المبدأ فى الشريعة الإسلامية " أن يملك الذى عليه الحق أو وليه " وهو ما يسمى فى الشريعة " بحق الملتزم فى إملاء العقد " . (وليملل الذى عليه الحق ، وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا ، فان كان الذى عليه الحق سفيها أو ضعيفا ، أو لا يستطيع أن يمل ، فليملل وليه بالعدل) (٢٠٦) ولا شك أن عقود الأمان والجزية ، جاءت معبرة عن الوضع الاجتماعى القائم ، فان كانت ظروف المرأة تسمح بتكليفها كلفت كما حدث بالنسبة لأهل قمنا واليمن والتغالبة والدبالمة والفلسنة ، وإن كانت لا تسمح أعفيت عن التكليف .

والحالات التى وردت فيها النصوص صريحة بتقرير الجزية على الرجال الحالمين فقط ، فإن هذا لم يمنع من نقل عبئها فى النهاية على المرأة عند التوزيع إن كانت مالكة أو ذات مال . يقول الدكتور بدوى عبداللطيف (٢٠٧) : والذى كان يحدث فعلا أن الجزية ، حينما تفرض على قرية من القرى ، يقوم رئيسها بتوزيع ذلك على أهلها ، حسب الغنى واليسار ، ويستوى فى ذلك الرجل والمرأة . غير أن الأمر قد حسم منذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب الذى كتب الى أمراء الأجناد ، ألا يضربوها على النساء والصبية .

(رابعا (أن الجزية ، وإن كانت تفرض فى الظاهر على الرجل — مما قد يوحى بعدم عمومية الضريبة — إلا أنها كانت فى الحقيقة تفرض على دخل الأسرة بالمفهوم الضيق ، تحقيقا لثلاثة أهداف :

هدف مالى : يحقق وفرة الضريبة ، لأنها تراعى دخل جميع أفراد الاسرة مجتمعين : الرجل وزوجته وأولاده القصر .

هدف إدارى : يكفى الإدارة المالية الإسلامية ، التى اتسمت بالبساطة والوضوح مؤونة محاسبة جميع الأفراد ، تحاشيا لكثرة المطالبات الإدارية وتراكمها وتفاديا لتضخم نفقات الجباية .

هدف أخلاقى : يجنب المرأة غير المسلمة ، وطأة الجباية الادارية الجبرية ، وتعرضها لعمال الجباية .

وترد بعض النصوص ، بالنص الصريح على أن الضريبة مفروضة على الاسرة . تورد من هذه النصوص :

ـ الاتفاق الذى تم بين " عثمان بن العاص " وأهل أرمينية : " على الجزيـــة ، على أهل كل بيت دينار ... " (٢٠٨)

ـ كتاب " حبيب بن مسلمة " إلى أهل تفليس ، التى فتحت فى عهد الخليفـــة عثمان بن عفان ، حيث أقرهم بالأمان لهم ولأولادهم وأهليهم وأموالهم وصوامعهم وبيعهم وصلواتهم على (إقرار بصغار الجزية على أهل كل بيت) دينار واف ، ليس لهم أن يجمعوا بين متفرق الأهلات (البيوت) استصغارا منهم للجزية ، ولا للمسلمين أن يفرقوا بين مجتمع بيت استكثارا منهم للجزية "

ـ ومن الناحية التطبيقية فى مصر ، نجد أن الضريبة كانت تفرض بالفعل على دخـل كل بيت ، وإن كانت تربط باسم رب الأسرة . فقد ذكر البطرك " ديونسيوس " أنه رأى فى بلدة " تنيس " بمصر ، أمرا غريبا . فقد أخبره سكانها : أنه بالرغم من فقرهم وســـوء حالتهم وقلة دخلهم ، كان المسئولون عن جباية الضرائب (٢٠٩) يفرضون خمسة دنانير (على كل دار) وقد أفضى البطرك بذلك الى " عبدالله بن طاهر " ، لما يعرفـــه فيه من عطفه على القبط ، وحبه إياهم ، فلما وقف عبدالله بن طاهر على جلية الخـبر ، خفض الضريبة بالتطبيق لأحكام الشرع . (٢١٠)

وما ذكره ديونسيوس تؤكده أوراق البردى ، فتذكر إحدى الوثائق ، المبلغ المطلوب من كل أسرة ، وقد سجلت مجاميع الضريبة تحت عناوين " من أبناء فلان " أو " أصحاب التخصيص الفلانى " . (٢١١)

وبالنظر إلى أن الجزية ، كانت بمثابة ضريبة الإيراد العام على أهل الذمة . فالتساؤل الذى نصادفه فى خصوصية هذا الموضوع ، هل الأوفق ، أن تفرض الضريبة على دخـــل الفرد أم على دخل الأسرة ، ويجيبنا على هذا التساؤل الاستاذ حسين خلاف فيقول :

" ان حل هذه المسألة يتوقف على التنظيم الاجتماعى فى كل دولة ، وأهمية الأسرة ،

ومركز المرأة المتزوجة ، وما إذا كان التشريع يقرر انفصال أموال الزوجة عن أموال الـــزوج أو لا . ففى الولايات المتحدة ، تفرض الضريبة على دخل كل عضو من أعضاء الأســـرة لا على مجموع دخل العائلة . وفى فرنسا تفرض على مجموع دخل الأسرة . فتجمع دخـــول رب الأسرة ومن يعيشون معه ، وتفرض عليها الضريبة ... ومن ثم تعتبر الأسرة فى فرنسا وحدة اقتصادية ، ويفترض أن كل أعضائها يشتركون فى إنتاج الدخل .

ويتصدى الدكتور حسين خلاف للدفاع عن الضريبة التى تفرض على الأسرة كوحـــدة اقتصادية واحدة ، فيستأنف حديثه قائلا :

" والحل الذى تأخذه التشريعات يتضمن أهمية كبيرة ، ذلك أنه باتباع الضريبــــة التصاعدية ، التى يزداد سعرها كلما ازداد الدخل ، يكون مقدار الضريبة أكبر لو فرضت على دخل الأسرة ، مما لو فرضت على دخل كل فرد فيها . ولهذا انتقد البعض فـــرض الضريبة على دخل العائلة ، بحجة أنه يؤدى الى عدم الزواج ، ولا يشجع على تكويـــن العائلة " (٢١٢)

ويؤيد الدكتور عاطف صدقى هذا المسلك فيقول : (٢١٣)

" ويعتبر هذا المسلك متفقا مع فكرة الضريبة الشخصية ، ومحققة الأشياء ، ذلـــك لأن الأسرة كـــكل – فى الوضع العادى للأمور – وحدة اقتصادية متكاملة ، تتكون مقدرتها التكليفية من مجموع دخول أفرادها الذين يعيشون معا ، ويستخدمون هذه الدخـــول معا ، رغم أنها قد تكون مملوكة من الناحية القانونية لكل فرد من أفرد الأسرة على حدة .

وإذا كان قيام نظام اشتراك الأموال ، يسهل – ولا شك – من الأخذ بأسلوب فرض الضريبة على دخل العائلة ، إلا أنه ليس هناك ما يمنع – من الناحية النظرية – مـــن الأخذ بهذا الأسلوب ، حتى فى الحالات التى يقرر فيها القانون انفصال أموال الزوجة عن أموال الزوج ، للوصول إلى حقيقة المقدرة التكليفية للمولين . "

موقف الفقهاء من هذا الواقع :

دفع هذا الواقع العملى الفقهاء إلى القول " بعدم مشروعية فرض الجزية على النساء "

ففى العهد الذى نظمه الشافعى كنموذج لعقد الذمة ما نصه : "وأن يؤدى كل بالغ من أحرار رجالكم على عقله جزية رأسه (٢١٤) ويبرر الشافعية ذلك بقولهم : ان الجزية

لاتجب على المرأة لأنها تبع لزوجها أو عائلها ، ولو تفردت امرأة عن أن تكون تبعا لزوج أو نسيب لم تؤخذ منها الجزية ، لأنها تبع لرجال قومها وإن كانوا أجانب عنها ، ولو تفردت امرأة فى دار الحرب ، فبذلت الجزية للمقام فى دار الاسلام لم يلزمها ما بذلته ، وكان ذلك منها كالهبة ، لا يؤخذ منها إن امتنعت ، وفرعوا على ذلك أن الجزية لاتؤخذ من " خنثى مشكل " ، فاذا زال إشكاله وبان رجلا ، أخذت منه فى المستقبل ، وحصلت منه الضريبة عن السنوات الماضية .(٢١٥)

ويتفق الحنابلة مع الشافعية ، إلا أنهم يرون أن الخنثى المشكل لاتحصل منه الضريبة إلا عن المستقبل فقط بعد زوال اشكاله .(٢١٦)

وقال الحنفية : أن الجزية لاتجب إلا على الرجال فقط .(٢١٧) واستثنوا من ذلك ماورد عنه نص صريح بسابقة فرضها على نساء بعض البلاد لسبب أو آخر . سواء كان النص لفظا أو ضمنا . فهى تجب على نساء بنى تغلب لأنهم تصالحوا على دفع الزكاة مضاعفة(٢١٨) وتشككوا فى النصوص القائلة ، بأن معاذ بن جبل فرضها على الحالم والحالمة ، وقالوا أنها ضعيفة أو منقطعة الرواية . وأن الأمر الذى أعطاه النبى - ص - الى معاذ بن جبل ليس فيه النساء ، وأن هذا الأمر يعتبر قرارا تشريعيا ناسخا لما سبق أن تقرر عليهن ، لأنهن كن يقاتلن المسلمين مع رجالهن .(٢١٩)

وقال المالكية ، أنها لاتجب إلا على كل ذكر حر " لاأنثى ولا رقيق " مكلف " لا صبى ولا مجنون " (٢٢٠) . وقال مالك " مضت السنة أن لا جزية على نساء أهل الذمة " .(٢٢١)

وبالرغم من شبه الاجماع بين الفقهاء على عدم وجوب الجزية على النساء ، نجد الفقيه الثائر " ابن حزم " يتصدى لهذه الدعوى ، ويفندها بأسانيد قوية لاتقبل الجدل على عكسها ، وينتهى الى أن النساء مكلفات بالضريبة كالرجال سواء بسواء ، ولا يوجد أى مبرر لاعفائها منها .(٢٢٢)

وقد استدل الفقهاء على عدم وجوب الجزية على المرأة الذمية ، من النصوص التشريعية التى تعفى المرأة من القتل أثناء الحروب ، طبقا للنظريتين القائلتين بأن الجزية بدل القتل ، وأنها بدل الانخراط فى سلك الجندية ، وأن الضريبة لاتفرض عليها

حيث لا قتل عليها . ومن هذه النصوص :

ـ قوله ـ ص ـ لجنوده : (انطلقوا باسم الله ، وفى سبيل الله ، تقاتلون عدو الله ، لا تقتلوا شيخا فانيا ، ولا طفلا ، ولا امرأة) . وروى أن امرأة وجدت مقتولة فى بعض مغازى الرسول ـ ص ـ فأنكر الرسول ـ ص ـ قتل النساء . كما سئل الرسول ـ ص ـ عن الذرارى من المشركين يبيتون فيصيب المسلمون من نسائهم وذراريهم فقال : (هو منهم) لأن القتل حدث بسبب خارج عن إرادة المسلمين إذ عرض المشركون نساءهم إليه . (٢٢٣)

ـ ومنها أيضا وصية أبى بكر لقائده أسامة بن زيد فى حديث طويل " ... لا تقتلن امرأة .... " (٢٢٤)

وقد سبق أن تعرضنا لهاتين النظريتين واثبتنا فسادهما فى موضعهما .

ويكاد الحنابلة يضعون أيديهم على السر فى عدم خضوع المرأة للجزية آنذاك كواقع اجتماعى فيقولون : " والذمى ـ ولو انثى صغيرة أو صبى ـ إن اتجر إلى غير بلده ثم عاد ، ولم يؤخذ منه الواجب فيما سافر اليه من بلادنا ، فعليه نصف العشر مما معه (٢٢٥) فهم بذلك يفرضون الجزية التجارية ، إذا استقلت المرأة بتجارتها وأموالها ، وقيامها بالتجارة دليل على هذا الاستقلال . ولكنهم لم يحاولوا أن يجدوا رابطة بين فرض الجزية التجارية والجزية الشخصية عليها .

هذا والفقهاء كلهم مجمعون على أن النساء والصبية يخضعون للجزية العقارية (الخراج) وفى ذلك يقول ابن عساكر : " حين وضع عمر الخراج ووظفه على أهله ... جعله عاما على كل من لزمته المساحة ، وصارت الأرض فى يده من رجل أو امرأة أو صبى .. فصاروا متساوين فيها ، لم يستثن أحدا . ومما يبين ذلك قول عمر فى دهقانة حيث أسلمت : دعوها فى أرضها تؤدى عنها الخراج . (٢٢٦)

ولما كنا قد انتهينا إلى أن المشروعية الضريبية عموما ، ومشروعية الجزية خصوصا ، تستند إلى عاملى : الحماية والتضامن ، فإن النساء يتمتعن مثل الرجال بالعصمة والحماية ، ويجنين ثمرة هذا التضامن ، وبالتالى يخضعن للضريبة كالرجال تماما بتمام .

كما أنهن أصبحن يستفدن من أحكام الشريعة الإسلامية فى الاستقلال المالـــى ، ويخضعن لأحكام الميراث والوصية ويستفدن من أحكام المعاملات المالية ، وزال كل سبب من أسباب عدم خضوعهن للضريبة (٢٢٧) .

ثانيا ـ الإدراك والضريبـــة

عرفنا أن الادراك شرط من شروط التكليف . لكننا يجب أن نفرق بين نوعين من أنواع هذه التكاليف :

الأولى : التكاليف التي تقع على الانسان في شخصه ، ولا يعفيه من أداؤها غيره ، سواء كان وليا أو وكيلا أو كفيلا أو فضوليا . وهذه التكاليف يشترط فيها الادراك ، لأنه لا يستطيع أن يتحمل تبعتها الا اذا كان عاملا . وتنحصر هذه التكاليف فى نوعين :

أ ـ الواجبات التعبدية البحتة : كالصلاة والصيام .

ب ـ التكاليف المترتبة على المسئولية الجنائية .

وشرط الإدراك فى هذه التكاليف لازم ، اذ يجب أن يتوفر شرط النية فى الواجبات التعبدية البحتة ، وشرط القصد الجنائى فى المسائل الجنائية اذ (لا تكسب كل نفس إلا عليها)(٢٢٨) (ولا تزر وازرة وزر أخرى)(٢٢٩) و (من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره)(٢٣٠) و (من عمل سوءا يجزيه)(٢٣١) و (من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها)(٢٣٢) (وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم)(٢٣٣)

وهو ما يعرف بشخصية " الجزاء " أى " شخصية المثوبة والعقوبة "

الثانية : التكاليف التي تقع على الإنسان في ماله :وهذه التكاليف لا يشترط فيهــا الإدراك ، حتى ولو كانت ركنا من أركان العبادات كالزكاة والعشر .

والفقهاء مجمعون على أن الزكاة تجب على المزروع والثمار ، ولو كان من يملكهـا غير مكلف . لأن زكاة الزروع والثمار مؤونة المال (وهو الزرع) فهى تابعة للمال وليست تابعة للتكليف . ويقابل زكاة الزروع والثمار (العشر) خراج الأرض (الجزية العقارية)

على أهل الذمة . فهو تابع للأرض ، وليس تابعا لمالكها .

كما أن الجمهور لا يعتد بشرط الإدراك ، في باقي أنواع الزكوات ، لأن الزكاة تتحقق بتحقق سببها وشروطها سواء كان المالك مدركا أو غير مدرك . فهي مؤونة المال ، وحق الفقير في مال الغني ، كما صرح القرآن الكريم ، وكما قال النبي لمعاذ بن جبل : (خذها من أغنيائهم ، وردها على فقرائهم) وغير المكلفين من الصغار والمجانين ينطبق عليهم وصف الغني اذا كان لهم مال ، ولأن التكافل الاجتماعي يوجب ذلك التكليف العادل . (٢٣٤)

وقد روى عن النبي - ص - مايدل على وجوب الزكاة في أموال الصغار يقول : (ابتغوا بأموال اليتامى الا تذهبها الزكاة " وقوله : (ألا من ولى يتيما لمال ، فليثمر له فيه حتى لاتأكله الصدقة) كما روى أن عمر بن الخطاب كان يتجر بمال اليتامى ويقول : " ان تركنا هذا أتت عليه الزكاة - كما أن علي بن أبي طالب كان يزكي أموال ولد أبي رافع ، وكانوا أيتاما في حجره . وكانت عائشة رضي الله عنها تخرج زكاة أيتام كانوا في حجرها - وبالمثل فعل ابن عمر ، وهكذا فعل غيره من الصحابة .

وروى أن النبي - ص - أقطع أبا رافع أرضا ، فلما مات أبو رافع ، باعها عمر بن الخطاب بثلاثين ألف درهم ، فدفعها إلى علي بن أبي طالب ، فكان يزكيها . فلما قبض أولاد بني رافع عددا من المال فوجدوه ناقصا ، أتوا عليا كرم الله وجهه ، فأخبروه فقال : " أحسبتم الزكاة ؟ " قالوا " لا " فحسبوا الزكاة فوجدوها سواء . فقال علي : " أكنتم ترون أن يكون عندي مال لا أزكيه ؟ " (٢٣٥)

والفقه المالي الحديث يؤيد رأي الجمهور ، إذ لايشترط الإدراك في التكاليف المالية - سواء كانت زكاة أو غيرها . والزكاة حق مالي بلغة الفقهاء ، وضريبة بلغة العصر ... وحق الزكاة يقع بصرف النظر عن مالكه ، وبصرف النظر عن تحقق شرط التكليف الديني فيه أو عدم تحققه ، فهو استقطاع ضريبي من المال الخاضع للزكاة ... يضاف إلى ذلك ، أن مقدرة الممول على الدفع ، لاتتأثر بكونه صبيا أو مجنونا ، بالغا

أو عاقلا ، وأن عدم البلوغ وعدم العقل لا يمسان طاقة الممول الضريبية ومركزه المالي ، كما أن إسقاط الزكاة في أموال الصبي والمجنون ، فيه إخلال بمبدأ " العدالة الضريبية " .. الأمر الذي يؤدي إلى عدم المساواة في تحمل العبء الضريبي .(٢٣٦)

وهذا الذي قرره الفقهاء في الزكاة بالنسبة للصبي والمجنون ، يقررونه أيضا في باقي الالتزامات المالية ، فبعض جرائم الصغار والمجانين تتحول إلى تبعات مالية ، كما هو مبين في جرائم الأموال . فإذا كانت العقوبة الجنائية الشخصية تسقط عنهما لعدم إدراكهما ، فإنها لا تسقط عن أموالهما بشأن ضمان حقوق الغير ، طالما أن لكل منهما ذمة مالية ، تقبل الحقوق ، وتتحمل الالتزامات .(٢٣٧) ومادامت هذه الأهلية متوفرة فيهما فقد وجبا أن يتحملا المسئولية المدنية (وهي مسئولية مالية) دون المسئولية الجنائية (وهي مسئولية شخصية)(٢٣٨)

وعلى أساس هذا الفهم ، أورد الآمدي وغيره من الأصوليين ، اعتراضا في شأن تكليف الصبي والمجنون بالزكاة والنفقات والضمانات اتفاقا ، لأن التكليف لم يوجه إليهما ، غير أن هذه الواجبات ليست إلا واجبات متعلقة بأموالهما وبذمتهما - لا بفعلهما - لأن كلاهما أهل للذمة بتحقق الإنسانية فيهما . لأن الذمة من لوازم الإنسانية ، وليس ذلك من باب التكليف في شيء .(٢٣٩) والنتيجة في النهاية واحدة ، مع اختلاف في التأويل .

هذا هو الأصل في تقرير الالتزامات المالية عموما ، لا فرق فيه بين حق مالي لله أو للعباد ، للدولة أو للأفراد ، وبالتالي لا فرق فيه بين زكاة وجزية ، عشر أو خراج .

غير أننا عندما نطالع أقوال الفقهاء ، نجد أن هناك إجماعا أو شبه إجماع ، على عدم إخضاع عديمي الإدراك للجزية الشخصية - دون الجزية العقارية والجزية التجارية . ونناقش آراءهم على التفصيل التالي :

١ - صغر السن والضريبة : والفقهاء لا يخضعون الصبيان للضريبة لأسباب منها :

اولا : استنادا إلى النصوص التي وردت في المعاهدات وفي الأحاديث ، وعن الخلفاء الراشدين في ذلك ولا داعي لتكرارها .

ثانيا : استنادا إلى النصوص التى تحرم قتل الذرية فى الحرب ، والنصوص التى لاتوجب على الصبى القتال . فقد روى عنه ـ ص ـ قوله (ولا تقتل ذرية) أو أنه قال (ولا تقتلن ذرية) . وكتب عمر بن عبد العزيز إلى أحد عماله : " بلغنا أن رسول الله ـ ص ـ كان إذا بعث سرية يقول لهم (اغزوا باسم الله فى سبيل الله ، تقاتلون فى سبيل الله ، تقاتلون من كفر بالله ، ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ، ولا تقتلوا وليدا ..) فقل كذلك لجيوشك وسراياك إن شاء الله (٢٤٠)

ولما شرعت القوات الإسلامية فى التأهب لغزو الشام قال أبوبكر لقائدها " ولا تمثلوا ولا تقتلوا طفلا صغيرا .. " (٢٤١)

وكتب عمر بن الخطاب لأمراء الأجناد أن لا يقتلوا النساء والولدان ، ولا يقتلوا إلا من جرت عليه المواسى . ويقول أبو عبيد : فلما أعفيت الذرية من القتل أسقطت عنهم الجزية (٢٤٢)

ثالثا : تأسيسا على بعض النظريات التى قالوا بها كأساس لمشروعية الجزية . فمن قال منهم بأنها بدل القتل أو أنها بدل الانخراط فى سلك الجندية استندوا إلى النصوص التى أوردناها . ومن قال بأنها بدل الاسترقاق ، قالوا بأنها لم تفرض عليهم ـ رغم جواز استرقاقهم ، لأنهم صاروا أتباعا لأصولهم فى الكفر ، فكانوا أتباعا فى حكمهم (٢٤٣) . ومن قالوا بأن الجزية عقوبة على الكفر ، قالوا أن الصبى الذى لم يكتمل إدراكه ، لايجوز الحكم على صحة اختياره للدين الذى يعتنقه ، حتى يمكن معاقبته بفرض الجزية عليه . وطالما أن الجزية فى نظرهم تؤخذ على سبيل الصغار ، فإن الصبى الغير مدرك ، لايستشعر معنى الصغار ، ولهذا لايجوز أن يدفعها وليه ، ولا يجوز الإنابة فيها ، لأن المقصود بالصغار هو المكلف لا وليه ولا وكيله (٢٤٤)

وبالاطلاع على كتب التاريخ ، وكتب النظم الإسلامية ، نجد أن رأى الفقهاء هو الذى ساد على مدى فترة الحكم الإسلامى .. ولم أعثر على نص واحد يؤيد فرض الجزية بطريق مباشر على الصبى غير المميز سواء فى كتب التفسير أو السنة أو الفقه ، سوى

النصوص الواردة بشأن جزية التغالبة ومن فى حكمهم . وفى مصر تؤكد أوراق البردى هذا الواقع العملى ، حيث لم تتضمن ورقة واحدة من كشوف ربط الضريبة أو تحصيلها الى إسم صبى لم يحتلم . (٢٤٥)

غير أنى أرى أن رأى الفقهاء قد خرج عن المبادئ العامة للتكليف الضريبى فى الإسلام لاسباب منها :

أولا : سبق أن انتهينا إلى أن الشرط الوحيد اللازم لأداء التكاليف المالية على المسلمين هو شرط القدرة على الاداء ، دون توفر شرطى الإدراك والاختيار . وعلمنا أن المصدر الأول لتقرير فرضية الجزية على أهل الذمة هو آية الجزية . وبالتأمل فى هذه الآية نجد أنها :

١ ـ اشترطت شرطين اثنين فى ممولى الجزية ،الأول : شرط شخصى ، وهو أن يكونوا غير مسلمين (لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، ولا يحرمون ماحرم الله ورسوله ، ولا يدينون دين الحق) والثانى : شرط موضوعى : وهو أن يكونوا قادرين على الأداء (يعطوا الجزية عن يد) أى عن قدرة . أما الشرط الخاص بالاختيار فقد ألغته الآية وصرفت النظر عنه بقولها (وهم صاغرون) أى وهم مذعنون للنظام الإسلامى وأحكام الشريعة ، إذ ليس لهم الخيار فى عدم الأداء ،وليست ثمة شروط أخرى .

٢ ـ لا يجوز الاحتجاج بأن السنة النبوية ـ ووظيفتها الأساسية تفسير الأحكام ـ قد وردت بشأن الجزية ، على سبيل التخصيص بعد التعميم ، أو التقييد بعد الإطلاق ، وأن آية الجزية نزلت سنة ٩ هـ ، وأن المعاهدات التى عقدها النبى ـ ص ـ فى أعقاب نزولها كلها تشترط الإدراك فى المكلفين بالجزية ، حيث فرض الضريبة مع أهل بطالة وجرش ، وصاحب أيلة ، وأهل اليمن ، دينارا على كل حالم . وأكد ذلك وصيته لمعاذ بن جبل حينما أرسله إلى اليمن .

إذ الواقع أن النبى ـ ص ـ لم يسلك شعبة واحدة بعد نزول الآية ، فبينما فرض الجزية فى الحالات السابقة على كل حالم . نجده فرض الجزية دون إشارة إلى هذا الشرط على أهل أذرح . حيث فرضها ضريبة مجملة ، مائة دينا على أهل هذه القرية فى كل رجب ـ ثم صالح أهل مقنا على ربع إنتاجهم الزراعى

والصناعى والتجارى والحرفى .(٢٤٦) كما صالح أهل نجران على ألفى حلة من حلل الأواقى فى كل رجب ألف حلة ، وفى كل صفر ألف حلة ، كل حلة أوقية .(٢٤٧) بل إن الرسول -ص- فرض الجزية بمقررات الزكاة على أهل دومة الجندل ، بعد أن صادر بعض أموالهم العقارية والمنقولة وخاصة الحصون والمعسكرات والأدوات العسكرية . وقد التبس الأمر على العلماء فى شأن معاهدة الرسول -ص- مع اكيدر دومة الجندل . ولذا لم تجد هذه المعاهدة سبيلها إلى كتب الفقه ، كما وجد صلح عمر بن الخطاب مع التغالبة طريقه إلى هذه الكتب . وأوثق الروايات تقول : أن "اكيدر" صاحب دومة الجندل ، ذهب مع خالد بن الوليد إلى النبى -ص- وهو بتبوك ، فحقن له دمه وصالحه على الجزية ، وكتب له كتابا بذلك .(٢٤٨) واذا صح ما استنتجناه من الكتاب يكون الرسول -ص- قد فرض الجزية على الصبية بطريق غير مباشر ، كما فعل الصحابة من بعده فى شأن جزية التغالبة والديالمة والأكراد .

ومنه يتضح أن السنة لم تكن صارفة للنصر إلى الحالمين ، بحسب ظروف كل بيئة والعرف الجارى بها فيما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية .

٣ - أن تكليف معاذ بن جبل بفرض الجزية على الحالمين ، لا يعنى الاحتجاج بالمفهوم العكسى لهذا التكليف . لان الأخذ بالمفهوم العكسى ، قد يؤدى - فى كثير من الأحيان - إلى أمر محرم أو مكروه ، أى يؤدى إلى الوقوع فى المحظور كما يقول الحنفية . وحتى إذا أردنا الأخذ بالمفهوم ، فاننا يجب علينا مراعاة المبادئ العامة لأحكام الشريعة وروح التشريع ، كما يجب أيضا أن نأخذ فى الاعتبار ، مراعاة النصوص الأخرى التى تنفى المفهوم العكسى ، وهذا ما ذهب إليه الشافعية والمالكية وبعض الحنابلة . ولاشك أن الأخذ بالمفهوم العكسى لأمر النبى -ص- لمعاذ بن جبل ، فيه خروج على قاعدة العدالة والمساواة بين المكلفين .

٤ ـ إذا كان اشتراط الإدراك ، قد أخذ به على سبيل الاستحسان فى حينه ، باعتبار أن الضريبة كانت تفرض على أهل كل بيت ، فإن هذا الاستحسان لم يعد له مجال الآن ، بعد زوال الظروف الاجتماعية القديمة ، وتحقق الاستقلال المالى لكل أفراد الأسرة .

٥ ـ أما إذا كان هذا الشرط ، قد أخذ به ، استنادا إلى العرف ، أو شرع من قبلنا ، وهما من أدلة الأحكام فى أصول الفقه ، فإن هذا العرف قد اندثر ، وأن فى شرعنا ما يغنينا بشأن هذه الخصوصية ـ عن شرائع من قبلنا .

٦ ـ أما بشأن النظريات التى تؤسس عدم فرضية الجزية على الصبية ، لأنها عقوبة على الكفر أو أنها بدل الانخراط فى سلك الجندية ، أو أنها بدل القتل والاسترقاق ، فقد ثبت لنا فسادها فى موضعها من الدراسة ، وحيث أن المشروعية فى الجزية تقوم على الحماية والتأمين ، فالصبى أحوج إليها من الحالم ووجب فرض الضريبة عليه . (٢٤٩)

ثالثا : الجنون والضريبة

الجنون آفة تصيب الإنسان فتحدث خللا فى القوة المميزة له بين الأمور الحسنة والقبيحة ، والمدركة للعواقب (٢٥٠) أو أنه زوال العقل واختلاله أو ضعفه . (٢٥١) والمجنون له أهلية وجوب كاملة ، تعطيه صلاحية لاكتساب الحقوق وأداء الواجبات ، وتجعل منه شخصا صالحا للالتزام والإلزام . فيما عدا ما ينشأ منها بموجب تعاقد يكون المجنون بذاته طرفا فيه . (٢٥٢)

وإذا كانت الواجبات المالية تثبت فى ماله ، فهو أهل إذن لتحمل المغارم المالية ، فتفرض عليه العقوبات المالية ومنها الدية ، وعلى حد قول عبد الله بن الزبير " جناية المجنون فى ماله " كما تفرض عليه الزكاة والعشر وغيرها من الضرائب الإسلامية . وهو قول الجمهور (٢٥٣) عدا أبى حنيفة ومن جرى مجراه . (٢٥٤)

غير أن الفقهاء ـ عند مناقشتهم للمكلفين بالجزية ـ مالوا إلى عدم إخضاع المجنون للضريبة واستندوا فى ذلك إلى عدة اعتبارات منها :

١ ـ أن مصدر الالتزام بالوفاء بالجزية ، يرجع إلى عقدها ، وأنه لا يجوز للمجنون أن يكون طرفا فى هذا التعاقد ، كى يتكافأ الطرفان فى تحديد الحقوق والالتزامات .

ويرد على ذلك بأن التعاقد بين المجنون وغيره جائز عن طريق وليه ، ولا يعقل أن يستفيد المجنون من التعاقد بتمتعه بالحماية والتأمين والعصمة دون أن يُفرض عليه الالتزام المقابل لهذا التمتع .

٢ ـ أن الجزية فرضت على الذمى بصفة الصغار ، والمجنون لا يستشعره .

ويرد على ذلك بأن الصغار المراد ، ليس هو الإذلال والاحتقار ، ولكنه يعنى الصغار لله ، والخضوع لاحكام شريعته ، وقد وصف المسلم بصغاره وعبوديته لله ، ولا يجوز أن يكون فى الإسلام صغار بين فرد وفرد مهما أختلفت ديانتهما .

٣ ـ أن المجنون ليست له قدرة التمييز بين الأديان ، ولو أنه عقل الأمر ، لكان هناك احتمال اعتناقه للإسلام ، وعدم خضوعه للجزية ، ولذا يحسن تركه حتى يدرك .

ويرد على ذلك بأن تركه دون جزية فيه إهدار لمبدأ المساواة من ناحيـــة ، وفيه كسب غير مشروع لورثته من ناحية أخرى ، وفيه إهدار لحقوق العباد ولحقــوق الخزانة العامة .

٤ ـ أن الجزية ـ فى رأى البعض ـ فرضت بدل القتل أو الانخراط فى سلك الجندية .
والمجنون لا يجوز عليه قتل أو قتال ولذا فلا تجوز عليه جزية .

وهذه الحجة فندناها عند الحديث عن جزية النساء والصبية .

ولذا فليس ثمة ما يمنع من فرض الضرائب عليه أيا كان نوعها .

رابعا : العجز البدنى والضريبـــة

انقسم الفقهاء فى شأن أثر العجز البدنى فى التكليف بالجزية إلى :

(الرأى الاول) عدم الخضوع للضريبة بسبب العجز البدني : وفى ذلك يقول الحنفية :
" ولا جزية على زمن ولا أعمى وكذا الشيخ الكبير ... ولا على فقير غير معتمل بعجز عنها ، لأن عثمان بن حنيف لم يضعها على فقير غير معتمل ، وكان ذلك بمحضر الصحابـــــة

رضوان الله عليهم » (٢٥٥) ويقول الحنابلة : " ولا جزية على ... زمن وأعمى ، وشيخ فان ، ولا على فقير غير معتمل بعجز عنها ، والغنى منهم من عدة الناس غنيا » (٢٥٦)

(الرأى الثانى) لا تأثير للعجز البدنى فى فرضية الضريبة : وعلى هذا الرأى الجمهور ، الشافعية والمالكية وبعض الحنابلة وبعض الحنفية ، فيقرر الشافعية صراحة : " أن الجزية لاتسقط عن شيخ ولا زمن (٢٥٧) . ويعلل المالكية عدم خضوعهم "لأن عقد الجزية متوقف على المال على كل حال ، سواء قيل أن المال ركن فى فرض الضريبة أو شرط من شروطها » (٢٥٨) كما أن أبا يوسف لا يسقطها عن الأعمى والزمن والمريض والشيخ الفانى وغيره إلا إذا كان فقيرا بالفعل . (٢٥٩)

وقد استند الرأى الأول فى عدم فرضية الجزية على العجزة إلى بعض الآثار المروية عن الخلفاء منها :

١ ـ كتاب خالد بن الوليد لأهل الحيرة يقول فيه " ... وإنى نظرت فى عدتهم فوجدتهم سبعة آلاف رجل ، ثم ميزتهم ، فوجدت من كانت به زمانة ألف رجل ، فاخرجتهم من العدة ... "

والاستشهاد بالنص على هذا الوجه فيه قصور ، لأن الكتاب المذكور قيد شرط عدم الخضوع بالفقر والعوز فقال فى فقرة تالية : " وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات او كان غنيا فافتقر ، وصار أهل دينه يتصدقون عليه ، خرجت جزيته ، وأعيل من بيت مال المسلمين هو وعياله " (٢٦٠) فالشرط إذن أن يصبح الزمن غير معتمل وفقيرا إلى حد المسألة . يؤيده فى ذلك ماشرطه على نفسه لأهل بانقيا وباروسما : " القوى على قدر قوته ، والمقل على قدر إقلاله » (٢٦١) والقوة هنا ليست القوة البدنية ولكنها القوة المالية القادرة على الوفاء . كما يؤيده نص وارد بمعاهدة عتبه بن فرقد من أهل آذربيجان " ليس على صبى ولا امرأة ولا زمن ليست فى يديه من الدنيا شىء » (٢٦٢)

٢ ـ ما رواه بعض المؤرخين (٢٦٣) من أن الجزية فرضت على جميع من بمصر ، أعلاها وأسفلها ، شريفهم ووضيعهم ممن بلغ منهم الحلم ، ليس على الشيخ الفانى ، ولا على الصغير الذى لم يبلغ الحلم ، ولا على النساء شئ ...

وظاهر النص يوحى بأن الضريبة فرضت بمصر على أساس معيار شخصى روعى فيها الصفات الشخصية للمكلفة كالذكورة ، وعدم صغر السن أو كبره . غير أن عبد الله بن عمرو بن العاص ، يحكى لنا بالنص الصريح أن والده وضع الجزية على كل حالم "إلا أن يكون فقيرا . ولا شك أن عبد الله كان ابن أول حاكم عربى على مصر ، وكان تقيا ورعا فقيها ، كما كان ألصق الناس بوالده . وربما كان وصف الشيخ "بالفناء" يعنى أن يكون الشيخ معدما .

ثانيا : نادى بهذا الشرط الفقهاء الذين اعتبروا الضريبة منصبة على "رؤوس الرجال" وواقعة "على الجماجم" أى أنها بالمفهوم العلمى الحديث "ضريبة عينية" تقع على الشخص ذاته ، لا على الشخص فى ماله . وبذلك خلطوا بين أمرين :

الأول : العجز البدنى : كما فى حالة الأعمى والمقعد والمريض مرضا مزمنا .

الثانى : العجز المالى : كما فى حالة غير القادر على الكسب حتى ولو كان معافا بدنيا . وفى هذه الحالة يخضع الممول للضريبة عند الفرض ، ولكنه يعفى من أداها عند الاستحقاق . وقد عبر عن ذلك المالكية خير تعبير عندما قالوا "والجزية توضع عليه (أى على الفقير) كاملة عند الضرب ، ولكنها تؤخذ بحسب يساره عند الأخذ " (٢٦٤)

ثالثا : استندوا فى عدم فرضيتها عليهم إلى بعض نظرياتهم كنظرية عدم انخراطهم فى سلك الجندية لعجزهم البدنى وبالتالى عدم خضوعهم للجزية . وإذا سايرناهم فى ذلك فإنهم وإن كانوا لا يقاتلونه بأنفسهم مع العدو بسبب عجزهم البدنى فإنهم يقاتلون معه بأموالهم وأنفسهم . وعندما قتل "دريد بن الصمة" وكان شيخا هرما ، لم ينكر النبى ـ ص ـ ذلك لأنه كان ذا رأى فى أهله . (٢٦٥)

خامسا : الرهبنة والضريبــــة

القاعدة العامة فى الاسلام ، أنه لا امتياز لطبقة على طبقة ، وكما يسرى هذا المبدأ على الطبقات المتميزة فى الثروة والغنى ، أو فى الجاه والسلطة ، فانه يسرى أيضا على الأفراد المتميزين فى العقيدة الدينية مسلمين أو غير مسلمين .

والأصل فى الإسلام أيضا ، أنه لا رهبانية فى الدين ، غير أن هذه القاعدة وإن كانت تنطبق على المسلمين بحكم العقيدة ، إلا انها لا تسرى على غير المسلمين حسب معتقداتهم إذ لا اكراه فى الدين .

وقد استطاع رجال الدين فى عصور ماقبل الاسلام ، الحصول على امتيازات مادية وضريبية لا حدود لها .

ففى مصر مثلا ، وصلت ممتلكات كهنة آمون — فى القرن الثانى عشر قبل الميــلاد — إلى أكثر من خمسمائة حديقة ، وأراض زراعية تصل إلى حوالى ثلث مساحة البلاد كانـت كلها معفاة من الضرائب ، كما أعفى رجال الدين من أى ضريبة عينية أو شخصية أو سخرة . وقد صدرت بهذه الإعفاءات عدة مراسيم فرعونية متوالية ، ابتداء من عهد الملك بيبــى الثانى . والأكثر من ذلك أن المؤسسات الدينية الفرعونية استطاعت أن تحصل لنفسها على حق تحصيل الضرائب لحسابها بدلا من الحكومة ، حتى أصبحت السلطة الدينية دولـة داخل الدولة (٢٦٦)

وامتدت هذه الامتيازات على مختلف عصور مصر ، ففى القرن السادس الميــلادى — قبل ظهور الاسلام مباشرة ، اتسعت املاك الكنائس والأديرة ، وكانت هذه المؤسسات قد حصلت على حق الحماية فهرب اليها دافعوا الضرائب ، ونقلوا ملكية أطيانهم بطريق الالجاء ، كما استطاعت الكنيسة أن تحصل على أطيان الحوز (الطعمة) المملوكـة لبيت المال . ولم يكتف رجال الدين بالحصول على مراسيم الامبراطورية بالإعفاء مـن الضرائب وحماية الهاربين من رجال الجباية ، ولكنها أخذت لنفسها سلطة منح مـن تشاء حق الإعفاء من الضرائب . (٢٦٧)

وهكذا كان الحال فى كل أقاليم الدولة الرومانية .

فاذا انتقلنا إلى الدولة الفارسية ، رأينا أن رجال الدين يسيرون مع رجال الاقطاع جنبا الى جنب ، ولم يستمدوا مركزهم هذا من سلطانهم الدينى والقضائى فحسب ، ولكنهم اعتمدوا أساسا على أطيانهم وموارد هم التى لاحدود لها ، ومما كانوا يجمعونه من النذور والعشور والغرامات الدينية (٢٦٨)

واصطدم الإسلام بهذا الواقع المؤلم . وواجه النبى - ص - والخلفاء الراشدون من بعده مسألة الإعفاء ، بشىء من المرونة والذكاء فى النصوص ، تمكنت بموجبها من لىّ ذراع هذا الإعفاء ، حتى تمكنوا من إخضاع الرهبان والقساوسة ورجال الدين للقواعد العامة للتكليف الضريبى بحسب الشريعة .

وبيان ذلك :

١ - مانسب إلى النبى - ص - بشأن إعطائه كتاب أمان إلى رهبان " دير سانت كاترين فى جبل سيناء " (٢٦٩) ورد فيه النص التالى : (... فمتى كان راهب أو سائح مجتمعا فى جبل أو واد أو مغارة أو معمورة أو سهل أو كنيسة أو معبد .. فلا يعطون إلا ما طابت لهم نفوسهم من الأشياء خراجا ... ولا يطرح خراج على قضاتهم ورهبانهم ، ولا من كان مشغولا فى العبادة منهم ، ولا شىء آخر غرامة كان أو خراجا أو مظلمة أخرى ... فلا يؤخذ خراج أو أعشار ممن يتعبد فى خلوة فى الجبال ولا ممن يزرع فى تلك الأراضى المباركة ، ولا يؤخذ من دخل الخراجات منهم أيضا ، ولا من الأغنياء وأرباب التجارة زيادة عن الحد المعين ، ولا يكلفهم أحد إلى سفر أو يلزمهم إلى حرب أو نقل سلاح ... "

وسواء كان هذا الخطاب موضوعا - وهو الأرجح - أو كان صحيحا . فإنه يفصح عما جرى عليهم - باعترافهم - فى شأن الجزية : عقارية كانت أو شخصية أو تجارية .

والمتأمل فى النص يجده يعفى الرهبان من كل أنواع الضرائب والسخرة بشرطين :

<u>الأول</u> : أن يكون الراهب أو السائح متبتلا منقطعا للعبادة فى خلوة بجبل أو واد أو مغارة أو معمورة أو سهل أو كنيسة أو معبد .

الثاني : أن يكون فقيرا يقتات مما يحصل عليه من أنواع الخراجات : أي العشور والنذور وغيرها، أما اذا أصبح الراهب ذا يسار ومقدرة على الضريبة في ماله الخاص خضع لها، بدليل النص على أنهم لا يعطون الا ما طابت نفوسهم ، كما لا يؤخذ من أغنيائهم ومن يتاجر منهم زيادة عن الحد المعين . وهم بالطبع لا يتجرون الا اذا اصبحوا يتعاملون مع الناس ويصبحون غير منقطعين تماما في خلوة .

أما إعفاء أرض سيناء المباركة من ضرائب الاستغلال الزراعي ، فهو إعفاء له غرض اقتصادي ، باعتبار ظروف أراضي سيناء القاسية ، وعدم توافر وسائل الزراعة فيها من ري وتسميد وأيد عاملة وخلافه ، وأنه مهما توسعوا في زراعتها فإن الناتج يكفي بالكاد لسد حاجتهم . ومما هو جدير بالذكر : أن أرض سيناء المباركة مازالت تتمتع بهذا الإعفاء حتى الآن بسبب استمرار نفس الاسباب التي قرر من أجلها .

وفي عهد الصديق أبي بكر ، تتحدد معالم هذا الإعفاء تحديدا قاطعا بنص ثابت يؤيد مضمون النص السابق . فيعقد صلحا مع نقباء الحيرة ، ليقرر عليهم فيه " جزية تقبل منهم في كل سنة (جزاء عن أيديهم في الدنيا) ، رهبانهم وقسيسيهم ، إلا من كان (غير ذي يد) (حبيسا عن الدنيا تاركا لها) ." (٢٧٠) وبذلك يكون الصديق أبوبكر ، قد أخضع الرهبان للضريبة واشترط لإعفائهم منها نفس الشرطين :

١ ـ أن يكون الراهب غير ذي يد ، فاذا كانت له يد في الدنيا دفع الضريبة .

٢ ـ أن يكون الراهب متفرغا للعبادة حبيسا عن الدنيا تاركا لها .

هذا بالرغم من أن الخليفة الثاني أبا بكر هو الذي أوصى قائده وهو متوجه لفتح الشام قائلا : " انك ستجد قوما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله ، فذرهم وما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم له " كما سبق أن أوصى الرسول قائده زيد بن حارثة قائلا : (ولا تقتلوا وليدا ولا امرأة ولا كبيرا فانيا ولا منعزلا بصومعة) (٢٧١)

ويبدو أن مسألة التمييز بين الرهبان المخالطين والرهبان المنقطعين لم تأخذ طريقها الى التنفيذ العملي منذ البداية ، حيث رأت الإدارة المالية الإسلامية التسامح مع الرهبان ، متأثرة في ذلك بأسلوب العمل السابق على الإسلام ، خاصة وأن الجهاز

المالى كله ، كان يعتمد فى التنفيذ على أهل الذمة ذوى الخبرة السابقة فى تدبير وربط وتحصيل الضريبة . وحاول رجال الدين أن يحولوا هذا الأمر الواقع إلى حق مكتسب ، وأن يحولوا النصوص الصادرة بها الى مجرد حبر على ورق لا تلبث الإدارة المالية أن تتناساها . غير أن الأمر جرى على غير ما يريدون على تفصيل ليس هنا مكانه ، حيث أنهم مازالوا يحلمون بالامتيازات التى كانوا يتمتعوا بها قبل الإسلام . هذا وتشير أوراق البردى العربية (٢٧٢) إلى خضوع راهب اسمه " كيل بن بقيره " للجزية. وفى بردية أخرى ، وجدت اثنتا عشرة امرأة ، وأربعة صبية وأربعة من القسس وشماس واحد . (٢٧٣) يؤدون الجزية العقارية . وفى بردية ثالثة (٢٧٤) حالات كثيرة تؤدى فيها الكنائس والأديرة انصبتها من الضرائب ، فنجد تفاصيل مبالغ تؤديها ستة أديرة ، خمسة منها خاصة بضريبة الأرض وضريبة القمح ، والدير السادس ، وهو دير " أنبا هرموت " يؤدى عددا من المبالغ الكبيرة تحت عنوان ضريبة الرأس .

وقد وقف الفقهاء على طبيعة القاعدة القانونية التى تحكم هذا الاعفاء .

فنجد الحنابلة يقولون : " أنه لاجزية على راهب بصومعته ، ويؤخذ مازاد على بلغته " (٢٧٥) ويقول الحنفية : "إن الجزية لا توضع على الرهبان الذين لايخالطون الناس ، ومن خالط منهم عليه الجزية ، ومن كان منهم يقدر على العمل وضعت عليه الجزية ، لأنه تسبب فى تعطيل هذه القدرة تماما كما يتسبب مالك الأرض الخراجية فى تعطيل زراعتها (٢٧٦) وقال أبويوسف : أن دفعها واجب على أهل الصوامع إن كانوا ذوى غنى ويسار . وإذا كان هناك دير للرهبان وله أملاك وأرض ، تكفل صاحب الدير بدفع الجزية عمن دونه من الرهبان ، فإن ادعى الفقر ، وأقسم بيمنا جائزة فى دينه ، أعفى عن الدفع ولم يؤخذ منه شىء (٢٧٧) . وقال المالكية : "الراهب والراهبة الحران مكلفان ، ولا تفرض الجزية على فقير مخالط لأهل دينه أو راهب منعزل بكنيسة أو بدير (٢٧٨) أما الشافعية فيوجبونها على أصحاب الصوامع والرهبان واستندوا إلى ماروى عن عمر بن عبد العزيز بفرضها على رهبان الديارات كل راهب دينارين ، ولأنه كافر صحيح قادر على الجزية . (٢٧٩)

ويرجح د . عبدالعزيز العلى أخذها منهم لعموم الأدلة ،ولأنه كافر ، ولانه قد يتخذ الترهيب وسيلة للهروب من العمل مما يترتب عليه ضرربا قتصاد البلاد . وضرب مثلا بما حدث فى مصر قبل الإسلام ـ واستشهد بما حدث فى مصر من ضرب الجزية عليهم . (٢٨٠)

سادسا : التوطن والضريبة

لهذا البحث أهمية ، لأن موضوع التوطن ، كشرط من شروط التكليف الضريبى ، مازال متعثرا فى كثير من الدول الحديثة ، خاصة بعد أن تطور النشاط الاقتصادى على المستوى العالمى ، وانتشرت هجرة رؤوس الأموال من دولة إلى أخرى ، وتخطى نشاط الفرد والمؤسسات حدود إقليمه لغزو الأسواق العالمية ، وبالتالى تعرض ذووا الأموال للمحاسبات الضريبية ، بحسب تعدد أنشطتهم الخارجية .

ويأتى اختلاف النظام الضريبى من دولة إلى أخرى ، بحسب المعيار المكانى لها . فقد تأخذ دولة بمعيار " الجنسية " وتأخذ الأخرى بمعيار " التوطن " وتأخذ ثالثة بمعيار " مصدر الدخل " فى حين تجمع ثالثة بين معيارين أو أكثر بحسب ظروفها ومصلحتها مما يترتب عليه استحالة تجنب الفرد للازدواج الضريبى الدولى فى الدول التى يمتد إليها نشاطه ، سواء كانت دولة اقامة دائمة أو معتادة أو مؤقتة ، أو دولة مصدر الدخل ، أو الدولة التى يتمتع بجنسيتها .

لهذا تدخلت الهيئات العالمية الدولية لمحاولة منع هذا الازدواج . فقامت عصبة الأمم ، ثم هيئة الأمم المتحدة من بعدها بتشكيل عدة لجان من الخبراء الاقتصاديين العالميين لدراسة الموضوع ،وظلت اللجان تمارس عملها من سنة ١٩٤١ حتى سنة ١٩٤٦ . وانتهت إلى وضع ثلاثة مشروعات لمعاهدات دولية زوجية وتمت الموافقة على هذه المشروعات فى اجتماع المكسيك سنة ١٩٤٣ ثم فى اجتماع لندن سنة ١٩٤٦ ، وعرفت هذه المشروعات باسم " نماذج المكسيك ولندن " للمعاهدات الضريبية ، غير أن هذه النماذج لم تحظ بالرضا الدولى الكامل ،لأن نماذج المكسيك كانت تحابى دول أمريكا اللاتينية ، ونماذج لندن كانت تحابى الولايات المتحدة وأوربا الغربية ، وهو ما اعترف به أعضاء اللجان

نفسها . ولذا انتهت هيئة الأمم المتحدة إلى الاكتفاء بمراجعة المعاهدات الثنائية بين الدول ، حيث تكون أكثر جدوى ، وأكثر تناسب مع ظروفها الضريبية . طالما لم تحظ النماذج بالعمومية والشمول .(٢٨١)

ويرى جمهور الفقهاء - عدا أبي حنيفة - أن ولاية الدولة الإسلامية على رعاياها ، تنبسط داخل حدودها ، على جميع الأفراد المقيمين بها ، إقامة دائمة أو مؤقتة ، مسلمين أو ذميين أو مستأمنين (٢٨٢) كما أن ولاية الدولة الإسلامية تلاحق رعاياها وتتابعهم خارج حدودها السياسية . وبمعنى آخر تمتد ولاية الدولة على جميع رعاياها في : المكان وفي الأشخاص أيضا . والعبرة في تطبيق أحكام الشريعة هو (الرعوية الاسلامية)" أي " الجنسية الإسلامية " ، لأن حكم الإسلام معلق في عنق كل مسلم أينما ذهب ، وحكم عقد الجزية معلق في عنق الذمي حينما توجه . ويترتب على الأخذ بهذا المعيار :

١ - أن الفرد المسلم ، تجب عليه الصدقات والزكوات ، سواء كان له محل إقامة معتاد بداخل الدولة المسلمة أو بخارجها ، وسواء كان مصدر أمواله ناتج في الدولة الإسلامية أو في دولة أخرى .

٢ - أن الشخص الذمي ، يخضع للجزية ، أينما حل وحيثما ذهب ، يؤديها لدولته الإسلامية ، لأنه بانتمائه إلى هذه الدولة بعقد الذمة ، وبرضائه الكامل بأن يظل على عهده ، تكون الولاية الإسلامية ثابتة عليه ، كما هي ثابتة على المسلم سواء بسواء ، ذلك لأن الدولة الإسلامية - حتى مع هجرته - مازالت ملزمة له بالأمان في باقي أمواله وباقي أفراد ذريته ، كما أنها ملزمة بمتابعة حمايته وتأمينه بالخارج عن طريق سفاراتها وقنصلياتها ومنظماتها الدبلوماسية .

٣ - أن الأموال المستثمرة بداخل الديار الاسلامية ، تخضع للضريبة ، سواء كانت مملوكة للرعايا المسلمين أو لغيرهم ممن لا يتمتعون بهذه الرعوية ويقيمون بالخارج ، مادامت هذه الأموال يتمتع بحمايتها وتأمينها .

غير أن تطبيق هذا المعيار ينشأ عنه مشكلتين :

الأولى : تعذر امتداد الولاية الإسلامية على رعاياها المقيمين بالخارج من الناحية العملية ، إذ يتعرض هؤلاء الرعايا لضرر الازدواج الضريبي ، بسبب خضوعهم لضرائب الدولة الأم وفي ذات الوقت خضوعهم لضرائب المهجر .

الثانية : تعرض الأجانب المقيمين بدار الإسلام ، إلى نفس المشكلة ، حيث يخضعون لضرائب دولتهم الأصلية ، وفي ذات الوقت يخضعون لضرائب الدولة الإسلامية .(٢٨٣)

غير أن الشريعة الإسلامية وضعت حلولها العملية لهتين المشكلتين بإحدى وسيلتين :

أولا : اما عقد المعاهدات الثنائية مع الدول الاجنبية لمنع الازدواج الضريبي .

ولقد ركز الإسلام على المعاهدات كوسيلة عملية لحل كثير من المشكلات السياسية والاقتصادية . بشرط عدم تضمينها نصا يخالف الشريعة الاسلامية ، وإلا فهو رَدّ . وبشرط النية على عدم نقض هذه المعاهدات من جانب الدولة الاسلامية أولا . مع أخذ الحذر تجاه نوايا الدول المعاهدة . وتأتي النصوص الدستورية الإسلامية وافرة في هذا الشأن حيث يقول الحق جل شأنه :

- (وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ، ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها ، وقد جعلتم الله عليكم كفيلا . ان الله يعلم ماتفعلون . ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة انكاثا تتخذون ايمانكم دخلا بينكم ، أن تكون أمة هي أربى من أمة ، انما يبلوكم الله به ، وليبين لكم يوم القيامة ماكنتم فيه تختلفون .)(٢٨٤)

- (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود)(٢٨٥)

- (وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا)(٢٨٦)

- (وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به)(٢٨٧)

- (انما يذكر أولو الألباب الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق ، والذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل)(٢٨٨)

وقد أمر الرسول - ص - باحترام هذه العقود فقال : (ويصالحونكم على صلح ، فلا تأخذوا منهم فوق ذلك ، فإنه لا يحل لكم .) (٢٨٩)

وهذا الذى رآه الاسلام منذ أربعة عشر قرنا ، هو الذى انتهت إليه دراسة المنظمات الدولية في القرن العشرين بعد دراسة دامت خمسة وعشرين عاما . وفى عهد متأخر يروى لنا المؤرخون كيف قامت الدولة الإسلامية ، بتضمين معاهداتها التجارية مع البيزميين خلال القرن السادس الهجرى ، لتنظيم المعاملات الضريبية بين البلدين . (٢٩٠)

ثانيا : وإما أن تتبع الدولة الاسلامية مبدأ المعاملة بالمثل : تحقيقا لقوله تعالى :
- (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما عتدى عليكم ، واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين) (٢٩١)

- (وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) وفى الحديث : (عامل الناس بمثل ما تحب أن يعاملوك به)

وفى الإسلام أمثلة تطبيقية على هذا المبدأ فى تشريعها الضريبى ، فقد روى أن أبا موسى الاشعرى كتب إلى عمر يقول: " إن تجارا من قبلنا من المسلمين يأتون أرض الحرب ، ويأخذون منهم العشر " فكتب إليه عمر : خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين " وكتب أهل " منبج " وهم قوم من أهل الحرب إلى عمر : " دعنا ندخل أرضك وتعشرنا " فكان أول من عشروا من أهل الحرب ، وقيل لعمر : " تجار الحرب كم نأخذ منهم إذا قدموا علينا ؟ " قال : " كم يأخذون منكم إذا قدمتم عليهم ؟ " قالوا : " العشر " قال : فخذ منهم العشر . " (٢٩٢)

هذا وتتسع أحكام الشريعة أيضا - اذا تعنتت دول المهجر فى فرض الضرائب على المسلمين والذميين - لأن تعفيهم الدولة الإسلامية إعفاء كليا أو جزئيا ، مع خصم ما يؤدونه لدول المهجر من وعاء الضرائب الإسلامية ، وهذه الرخصة جائزة فى الإسلام فى حدود قوله تعالى :

ـ (.. علم أن سيكون منكم مرضى ، وآخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله)
وهذا النص وارد بعد قوله تعالى (علم أن لـن تحصوه فتاب عليكم) ثم جاء الأمـر
بعد ذلك ميسرا قدر الإمكان والطاقة فقال (فاقرأوا ما تيسر منه ، وأقيموا الصـلاة ،
وآتوا الزكاة ، واقرضوا الله قرضا حسنا وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله خيرا
وأعظم أجرا ، واستغفروا الله ان الله غفور رحيم) (٢٩٣)

والخلاصــة

أن المبادىء العامة للتكليف فى الشريعة الإسلامية ـ طبقا لعلمى أصول الديـن
وأصول الشريعة ـ لا تشترط فى المكلف بالالتزامات المالية الإسلامية سوى شرطا واحدا ،
هو المقدرة المالية للمكلف على الاداء بها ، سواء كانت التكاليف محددة أو غير محددة ،
مطلقة أو مقيدة ، مخيرة أو غير مخيرة ، عينية أو كفائية ، وسواء كانت هذه التكاليـف
عبادة خالصة لله تعالى ، أو مئونة خالصة للعباد ، واقعة على المسلمين أو علـى
غير المسلمين .

وان الشريعة الإسلامية ، وهى بصدد فرض تكاليفها المالية على الفئتين ـ لا تنظر
إلى الصفات الشخصية المتعلقة بالمكلف ، سواء كانت صفات بدنية أو عقلية أو نفسيـة ،
طبيعية أو مكتسبة . فهى تكلف المرأة كما تكلف الرجل ، وتكلف المجنون والمعتوه والسفيه
كما تكلف العاقل والمدرك ، وتكلف الصبية والصغار ، كما تكلف الشيوخ ، وتكلف الزمـن
والأعمى والمفلوج كما تكلف الأصحاء ، وتكلف الرهبان المعتكفين ورجال الدين ، كمـا
تكلف المخالطين إن كان لهم يسار ، وتكلف الأفراد والطبقات كلٍ على قدر يساره سـواء
كانوا حكاما أو محكومين .

سادسا : الجزية والديـن

حينما يتحدث فقهاؤنا عن الطوائف التى تقبل منها الجزية أو لا تقبل ، نجدهـم
لا يكادون يتفقون إلا على رفضها عن أهل الردة ، وقبولها من اليهود والنصارى ، وهم
فيما عدا ذلك أشتات فى الرأى وشيع . ولعل أعدل الآراء ، هو رأى أولئك الذيـن
يقبلونها من كل طائفة وملة وجنس ، لا فرق بين عرب وعجم ، ولا بين أهل كتاب على التحقيق

ومن يشتبه في أن لهم كتابا ، ولا يتعلقون بالكتاب ولو بالشبهة من اللاد ينيين ، وعبدة الأهواء ، وجميع أهل الشرك ، وعلى هذا المذهب من الرأى الأوزاعى ، وفقهاء الشام ، ومالك في ظاهر المذهب ، كما ذكره الماوردي وغيره .

ولهؤلاء في ذلك منهج واضح ، من النص أو المعنى فيما لا عذر لأحد في العدول عنه :

فآية الجزية نص في قبولها من أهل الكتاب - أيا كان كتابهم - ثم أن قبولها من المجوس ، في الخبر المشهور وغيره - وهم أهل شرك لا كتاب لهم يدينون أقبح الأديان - لدليل ناطق على أنه يجوز الزيادة على النص بتنقيح المناط ...

ولو كانوا أهل كتاب لما حرم الرسول - ص - ذبائحهم ومناكحتهم ... فأما أن يكونوا أهل كتاب فتحل ذبائحهم ومناكحتهم ، وإما ألا يكونوا ، فتحرم ، فلما حرمت ، ثبت شركهم ، من غير ما ريب ...

ثم كيف يوقف فريق من الناس - أيا كان ما يدينون به - بين السيف والاسلام؟ .. وكيف يكون إذن الاختيار الصحيح ، والاقتناع الذى لا مستقر دونه لعقيدة ، والله يقول في نص التنزيل : (لا اكراه في الدين) (٢٩٤)

وكان من أمر التعايش السلمى بين المجوس والمسلمين - في مقابلة فرض الجزية عليهم - أنهم كانوا يعاملون معاملة الشعوب المعاهدة ، ذلك لأن العهدة التى أعطيت لهم أباحت لهم مطلق الحرية في ممارسة شعائرهم الدينية ، ولم تتوان الحكومة الاسلامية عن معاونة المجوس ، ولم يكن ذلك مجرد حبر على ورق على حد تعبير ترِيتون . (٢٩٥)

والأخبار الصحاح عن النبى - ص -

- أنه عقد صلحا مع مجوس البحرين على جزية مقدارها دينار على كل حالم (على أن يكتنوا العمل ويقاسمون الثمر) (٢٩٦)

- وكتب إلى المنذر بن ساوى بشأن مجوس هجر : " من صلى صلاتنا ، واستقبل قبلتنا ، وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم ... ومن لم يفعله فعليه دينار معافرى) (٢٩٧) وكتب إليه فى شأنهم أيضا : (أفرض على كل رجل ليس له أرض أربعة دراهم وعباءة) وربما كانت العباءة تمثل الفرق بين الدينار وأربعة دراهم . وكتب إليه فى شأنهم أيضا (... ومن أقام على يهوديته أو مجوسيته فعليه الجزية) (٢٩٨)

- وعند أحمد والبخارى وأبى داود والترمزى عن عمر : أنه لم يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن الرسول أخذها منهم .

- وروى من عدة وجوه: أن عمر قال : " لا أدرى ماذا أصنع بالمجوس" فقال عبد الرحمن بن عوف : أشهد لسمعت رسول الله يقول : (سنوا بهم سنة أهل الكتاب .) (٢٩٩) وله شواهد كثيرة فلا يضر انقطاعه . (٣٠٠)

- وفى حديث عائشة : أن النبى - ص - كان إذا أمر أميرا على جيش أو سرية أوصاه .. ثم قال (... وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال ... فإن أبوا فسلهم الجزية ، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم) (٣٠١) والحديث يخاطب قائد جيوشه بقوله (اذا لقيت عدوك من المشركين) ولا حجة لمن قال فى هذا الحديث بأنه منسوخ بآية الجزية ، لأن هناك ترجيح كبير بأن يكون هذا الحديث قد نزل بعد آية الجزية كما أثبت ذلك ابن القيم فى كتابه زاد المعاد . ولا حجة كذلك بأن آية الجزية نزلت بعد انقضاء حرب المشركين ، وأنه لم يبق منهم بعد الفتح ونزل آية الجزية شخص إلا ودخل فى الإسلام . وكتب التاريخ تقول أنه بقى منهم الملايين فى العراق وفارس وما وراء النهرين والهند والصين وغيرها . (٣٠٢)

المبحث الرابع
وحدة الأموال الخاضعة للضريبة

وتجرى فيه الدراسة على مسألتين : الأولى : الأموال الخاضعة للزكاة ، والثانية الأموال الخاضعة للجزية ، على النحو التالى :

أولا : الأموال الخاضعة للزكاة

النص الوحيد الموجه للرسول ، ولأولى الأمر من بعده ، بشأن فرضية الزكاة ، هو : قوله تعالى : (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها)(٣٠٣) والنص وارد بلفظ " أموالهم " وهو لفظ عام ، لم يخصص مالا دون مال ، وعليه تكون الصدقة المفروضة واقعة على كل أموال المكلف . هذا النص يؤيده العديد من النصوص القرآنية الأخرى ، الموجهة إلى المكلفين أنفسهم ، منها قوله تعالى : (والذين فى أموالهم حق معلوم)(٣٠٤) وقوله : (وسيتجنبها الأتقى . الذى يؤتى ماله يتزكى)(٣٠٥) وفى الآية الأولى ، أضاف الأموال لجميع المكلفين ، وفى الآية الثانية ، أضافها للمكلف الفرد .

وقد جرت السنة الشريفة على هذا النهج . ففى الحديث : (ثلاث من فعلهن فقد طعم طعم الإيمان : من عبد الله ، وأعطى زكاة ماله طيبة بها نفسه رافدة عليه كل عام ، ولم يعط الهرمة ، ولا الدرنة ، ولا المريضة ، ولا الشرط اللئيمة ، ولكن من وسط أموالهم)(٣٠٦) وجاءت الاضافة فى النوعين : زكاة ماله ، وأموالهم .

ثم ترد فى الكتاب آية معجزة ، تفصل الأموال الخاضعة ـ اجبارا أواختيارا ، تقول : (يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ماكسبتم ، ومما أخرجنا لكم من الأرض)(٣٠٧)

والذى أفهمه من هذا النص :

أولا : أن الإسلام فرق بين الأموال عموما ، وبين الأموال العقارية . إذ أن كلمتى (طيبات ماكسبتم) تشمل كل كسب ، فالأطيان الزراعية كسب ، والعقارات المبنية كسب والأجر كسب ، وأتعاب الطبيب والمحاسب والمحامى وغيرها كسب ، أما جملة : (ومما أخرجنا لكم من الأرض) ففيها تخصيص للكسب من الأموال العقارية . وكلمة الأموال فى باقى النصوص ، لاتخرج عن هذين الصنفين .

ثانيا : أن جملة (وما أخرجنا لكم من الأرض) تشمل كل الكسب الناتج منهـا ، كدخل الإنتاج الزراعى ، ودخل المناجم والمحاجر وآبار البترول والغاز وغيرهـا . والمفروض على هذا الكسب إجبارا يطلق عليه الفقهاء إسم "صدقة المعادن" ، أما الواجب فيه اختيارا فيسمونه "الركاز" .

ثالثا : يعتبر هذا النص الجامع ، مفتاح الفكر المالى الحديث ، الذى يفرق بين الضريبة على الثروة ، والضريبة على الدخل . فالإسلام بفرضه الزكاة على الكسب عموما ، يعنى فرضها على الكسب من الأموال المنقولة : ثروة ، ودخلا ، ثم يعنى - فى ذات الوقت - فرضها على الأموال العقارية ثروة فقط ، بسبب كسبها ودخولها فى ملكيته . وهو بفرضه الزكاة على ماتخرجه الأرض ، بقصد الدخل الناتج منها دون الثروة . فهو - اذن - يأخذ بالاسلام الثلاثة : الضريبة على رأس المال ، والضريبة على الايراد ، والضريبة الجامعة بين رأس المال والايراد ، ويظل منفردا بهـذه الميزة ، التى ترفعه فوق جميع النظم المعاصرة ، التى مازالت تتأرجح بين أحـدى الضريبتين ، فإذا الضريبة على رأس المال ، وإما الضريبة على الإيراد .

ثم كانت السنة ، وماروى لنا من آثار الخلف الصالح ، ففصلا لنا ما أجمل من أموال على النحو التالى :

الزروع والثمار : وتفرض عليها الزكاة بواقع العشر الى نصف العشر بحسب المئونة .

والآثار فى ذلك وافرة نجتزىء منها :

- ماورد ضمن كتابه - ص - الى اليمن (وما كتب الله على المؤمنين من العشر فى العقار : ماسقت السماء وكان سيحا ، أو كان بعلا ، ففيه العشر اذا بلغ خمسة أوسق . وماسقى بالرشاء والدالية ، ففيه نصف العشر اذا بلغ خمسة أوسق .) (٣٠٨)

- وروى أيضا (فيما سقت الأنهار والعيون ، أو كان عثريا ، العشر . وماسقى بالنضح نصف العشر .)

- الذهب والفضة (والنقود) : وتفرض عليها الزكاة بواقع ربع العشر . وقد خصصتها السنة بما روى عنه - ص - (ما من ذهب ولا فضة ، لا يؤدى حقها ، الا اذا كان يوم القيامة صفحت له صفائح من نار) ، وتجب الزكاة فى الذهب والفضة ولو استخدما كحلى للزينة . فقد روى أن عائشة كانت تلبس أساور من خيوط الفضة ، فسألها الرسول - ص - (أتؤدين زكاتها ؟) فقالت : " لا " فقال لها : (وهى حسبك من النار) (٣٠٩) . وحين أتت النبى - ص - امرأتان فى أيديهما أساور من ذهب ، قال لهما : (أتحبان أن يسوركما أساور من نار ؟) قالتا : (لا) قال : " فأديا حق هذا الذى فى أيديكما . " (٣١٠)

- الأموال التجارية : وتفرض عليها الزكاة بواقع ربع العشر أيضا - كزكاة النقل - وقد خصصتها السنة النبوية الشريفة بنصوص منها : ما روى عن سمرة بن جندب بقوله " ان رسول الله - ص - كان يأمرنا أن نخرج الصدقة من الذى نبيع " وفى رواية أخرى " من الذى نعد للتجارة " (٣١١) وما رواه أبوذر عن الرسول - ص - (فى الابل صدقتها ، وفى النعم صدقتها ، وفى البز صدقته .) (٣١٢) والبز من الثياب أمتعة البزاز ، أى حرفته . والمراد هنا التجارة . وكان " حماس " يبيع الأدم والجباب " وهما نوعان من الجلود " يحملها على عنقه . فقال له عمر رضى الله عنه : " ألا تؤدى زكاتك يا حماس ؟ " فقال : " يا أمير المؤمنين ، مالى غير هذه التى على ظهرى ، وآهبة فى القرظ " جلد غير مدبوغ - فقال : " ذاك مال ، فضع " فوضعها بين يديه ، فحسبها ، فوجدت قد وجبت بها الزكاة . فأخذ منها الزكاة . (٣١٣) كما روى قول ابن عمر : " ليس فى العروض زكاة الا ما كان فى التجارة " (٣١٤) وعلى كل فقد أجمع الصحابة على وجوب الزكاة فى التجارة .

- كسب العمل والمهن غير التجارية : ورث بعض الآثار ، عن الخلفاء الراشدين تشير الى أنهم كانوا يحجزون زكاتها عند المنبع . فقد سئل القاسم عن الزكاة فقال : " ان أبابكر الصديق ، لم يكن يأخذ من مال زكاة ، حتى يحول عليه الحول . " وقال : " أما أبوبكر فكان اذا أراد أن يعطى الرجل عطاءه سأله : هل عندك مال قد حلت به الزكاة ؟ فان أخبره أن عنده مالا قد حلت فيه الزكاة سلم اليه عطاءه . (٣١٥)

وروى عن مخارق عن طارق قال : " كانت أعطياتنا تخرج فى زمن عمر لم تزك حتى كنا نزكيها ." (٣١٦)

وعن ابنه قدامة بن مظعون : كان عثمان بن عفان ، إذا خرج العطاء ، أرسل إلى أبى فقال : "إن كان عندك مال وجبت فيه الزكاة ، حاسبناك به من عطائك" (٣١٧)

والاقتطاع الوارد بهذه الآثار ، يعنى حجز الضريبة عند المنبع ، ولا يعنى حساب الزكاة قبل العطاء فى أموال أخرى حال عليها الحول . (٣١٨)

كما روى أن عبدالله بن مسعود كان يعطى العطاء فى زبل صغيرة (كيس) ثم يأخذ منه الزكاة . (٣١٩) قال أبوهبيرة : " كان ابن مسعود يزكى أعطياتهم من كل ألف خمسة وعشرين . وروى مثله عن ابن أبى شيبة والطبرانى . (٣٢٠)

وفيما نقل من الآثار أيضا ، أن معاوية ، أول من أخذ الزكاة من الأعطية . وهذا حديث ضعيف (٣٢١) ، فقد ثبت أن الخلفاء الراشدين ، قد أخذوها من الأعطية . وأن عمر بن عبدالعزيز ، كان يزكى العطاء ، والجائزة . أى أنه كان يأخذ الزكاة من المكافآت التشجيعية والحوافز والإعانات ، وما فى حكم الأجر . (٣٢٢) وأنه كان إذا أعطى الرجل عمالته أخذ منها الزكاة (والنص هنا صريح فى كسب العمل) ، وأنه كان يأخذ الزكاة من الأعطية إذا خرجت لأصحابها . (٣٢٣)

هذا وقد أسس الفقه المالى الحديث ، فرضية الزكاة على كسب العمل ودخل المهن غير التجارية على أساسين :

الاساس الأول : يرى البعض أن وجوبية الزكاة فى هذا النوع ـ شأنها شأن زكاة النقد والتجارة ـ تقدم على توفر شرطين : حولان الحول ، وبلوغ النصاب . وقد أجاز مذهب أبى حنيفة وصاحبيه ، فرضية الزكاة على الأموال السائلة والأموال التجارية ، دون ضرورة ، دون اشتراط زيادة النصاب أو نقصانه أثناء السنة ، بل يكفى مجرد اكتماله فى طرفيه ، بداية العام ونهايته ، من غير انقطاع . وعليه فإنه يجوز فرض الزكاة على كل كسب متجدد خلال العام كالأجور والمرتبات وأتعاب أصحاب المهن . (٣٢٤)

الأساس الثاني : ويرى الآخرون أنه ، وإن كان اشتراط الحول ، والنصاب والسلامة من الديون ، شروط للتكليف بالزكاة ، إلا أن اشتراط حولان الحول ، على كل مال ، قد يفوت على المجتمع مصلحة ثابتة ، في وجوب الزكاة على بعض الأموال التي لايتوفر لها الشرط ، كراتب الموظف وأجر العامل ، ودخل الطبيب والمهندس والمحامي وغيرهم ، وايرادات الأموال المستغلة في غير التجارة ، كالسيارات ، والسفن والمطابع ، والفنادق ، ودور اللهو ، ونحوها . وعليه ، فانه يجب التجاوز عن شرط حولان الحول على هذه الأموال . (٣٢٥)

الثروة الحيوانية : ويطلق على الواجب فيها اسم " زكاة النعم " وتتحدث السنة النبوية الشريفة ، عن هذا الصنف من الأموال ، في عدة مواضع . وتعدد الأحاديث أنواعا منها : كالابل ، والبقر ، والغنم ، اما جملة أو فرادى . ومما روى عنه ـ ص ـ في شأن وجوبها : قوله : (مامن رجل تكون له أبل ، أو بقر ، أو غنم ، لا يؤدى حقها ، الا أتى بها يوم القيامة أعظم ماتكون وأسمنه ، تطؤه بأخفافها وتنطحه بقرونها ، كلما جازت أخراها ردت عليه ، حتى يقضى بين الناس) (٣٢٦) وقوله : (في الابل صدقتها ، وفي الغنم صدقتها .. الخ) (٣٢٧) وعددت كتب الزكاة ـ سواء ماترك منها عند الصحابة ، أو ما أعطى لرؤساء الوفود ـ هذه الأموال وحددت القدر الواجب فيها كل على حده . وقد ثار تساؤل حول غيرها من أموال الثروة الحيوانية كالخيول والبغال والحمر . وعندما سئل الرسول الكريم عن الحمر ، روى أبوهريرة أنه قال : (مانزل على من الحمر شيء ، الا هذه الآية الفذة الجامعة (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره .) (٣٢٨) والنص يشير الى جواز فرض الزكاة عليها ، وعلى أضرابها ، كما فعل الخليفة الراشد عمر بن الخطاب . واذا كان الرسول ـ ص ـ قد أعفاها من الزكاة في زمنه بما روى عنه : (عفونا لكم عن صدقة الخيل والرقيق) (٣٢٩) لمقتضى الظروف الاقتصادية آنذاك فقد أصبح وجوبا فرض الزكاة عليها الآن ، بعد أن أصبحت ذات قيمة اقتصادية هامة .

<u>الصناعات الاستخراجية :</u> أعطى الفقهاء لمدلول " الأرض " معنيين : (٣٣٠)
الأول : الأرض بمعناها الضيق ، أى أديمها ، وتربتها ، وغلافها الخارجى . وذهب إلى هذا الفهم بعض الإمامية ، والمالكية .

الثانى : الأرض بمعناها الشامل ، أى سطحها ، ومافوقه من أشياء مستقرة ، وما تحته من كنوز وثروات . وعلى هذا الفهم جمهور الفقهاء .

وعموما ، فقد وردت كلمة الأرض فى القرآن أكثر من أربعمائة موضع ، أكثرها يشير إلى الأرض بمدلولها الواسع ، يابسها ، ومياهها ، وسطحها ، وجوفها ، وماعليها .

وما ذهب إليه الجمهور ، يعتبر أكثر ملاءمة للمفهوم الاقتصادى والاستثمارى . ويتوافق مع مدلولها فى التشريع الضريبى الإسلامى بحسب قوله ـ تعالى ـ (ومما أخرجنا لكم من الأرض)

وتؤكد السنة العملية هذا المفهوم . فمن كتاب الرسول ـ ص ـ لعبد يغوث : (أن له ما أسلم عليه من أرضها وأشيائها) (٣٣١) ومن كتابه لأهل حضروموت : (بما كان لهم فيها من ملك ومرامر ، وعمران ، وبحر ، وملح ، ومحجر .) (٣٣٢) ومن كتابه لهمدان : (وأرض البور التى أسلمتم عليها ، سهلها ، وجبلها ، وعيونها ، وفروعها .) (٣٣٣) ومن كتابه لهوذه : (أنه أعطاه ماحوى الجفر كله .) (٣٣٤) ومن كتابه للزبير بن العوام : (إنى أعطيته شواق : أعلاه وأسفله .) (٣٣٥) وفى كتابه لبلال بن الحارث أنه : (أعطاه معادن القبلية : غوربها ، وجبيسها .) (٣٣٦) وكان قد أقر ثقيف (٣٣٧) على مافى أيديهم وركازهم " ، وكذلك أقر اليمن على " أموالهم وأرضيهم وركازهم " (٣٣٨)

ويرد فى السنة القولية مايؤكد ذلك ، فقد روى أنه ـ ص ـ أقطع "أبيض بن جمال" الملح الذى بمأرب . فلما ولى مأرب ، قال رجل من أهل المجلس : أتدرى ما أقطعت له ؟ إنما أقطعت له الماء العد ، فأنتزعه منه . (٣٣٩) وعلق أبوعبيد على سبب ارتجاع ملح مأرب ، بأنه كان لما تبين من أنه ماء عد ، أى ماء لاتنقطع مادته كماء

العيون . كما روى عنه ـ ص ـ قوله (موتان الأرض لله وللرسول ، فمن أحيا منها شيئا فهو له .) (٣٤٠) وكلمة منها في الحديث تعبر تماما عن المعنى المقصود .

ومنه يثبت أن للرسول وللأئمة من بعده ـ أن يقطعها لمن يعمرها ، ويستخرج مياهها ، ومعادنها الظاهرة والباطنة ، أن رأى فيها صلاحا للأمة الإسلامية . (٣٤١) والاقطاع الذى أحدثه الرسول ـ ص ـ والأئمة من بعده ـ لم يكن إقطاعا أو رستقراطيا بالمعنى المتعارف عليه اليوم ، وإنما كان مجرد " حق امتياز " لاستغلال سطح الأرض وباطنها ودل على ذلك قوله فى أكثر من ترخيص " أنه حق " " وأنه لا يحاقه فيه أحد " وأنه " من حاقه فلا حق له " (٣٤٢) ومادام للفرد حق امتياز في الاستغلال ، وجبت عليه الزكاة فيه وكل كسب يحصل عليه المكلف ـ من غير الزراعة ـ يسمى فى الاصطلاح المعاصر : " دخل الصناعات الاستخراجية " وقد فرض الإسلام عليه الزكاة ، كما فرض على دخل الزرع والغراس ، وفى الحديث : أن النبى ـ ص ـ أقطع بلالا بن الحارث المزنى ، معادن القبلية ـ وهى من ناحية الفرع ـ فتلك المعادن لا يؤخذ منها إلا الزكاة إلى اليوم) (٣٤٣) وعن بلال بن الحارث نفسه : " أن رسول الله ـ ص ـ أخذ من المعادن القبلية الصدقة " (٣٤٤) ومن معالم النبوة ، ما روى عن ابن عمر ، من أن أحدهم " أتى النبي ـ ص ـ بقطعة من ذهب ، كانت أول صدقته جاءته من معدن لنا . فقال : (إنها ستكون معادن ، وسيكون فيها شر الخلق) (٣٤٥) وحين قال له قائل : يارسول الله ، ان لى نحلا ، قال (أد العشر) قال : " فاحم إذن جبلها " فحماه له . (٣٤٦)

هذا وقد كتب عمر بن عبد العزيز الى عامله على عمان ، ألا يأخذ من السمك شيئا حتى يبلغ مائتى درهم ، " فاذا بلغ مائتى درهم فخذ منه . " (٣٤٧)

وقد نشأ خلاف بين الفقهاء عما إذا كان الواجب فيها ربع العشر أو الخمس . وبمعنى آخر : الصدقة أو الركاز ، وحاولوا إيجاد معايير لما يجب عليه الصدقة ولما يجب عليه الركاز ، ففرقوا بين المعادن الظاهرة والمعادن الباطنة ، وفرقوا مرة ثانية بين ما يحصل عليه بجهد ونفقة وما يحصل عليه عفوا . (٣٤٨) غير أن

المسألة لاتعنينا الآن ، لأن موضوع البحث عن ناتج الصناعات الاستخراجية أى مايستخرج بجهد وعليه الصدقة ، أما مايحصل الفرد عليه عفوا ، فإذا اعتبر غنيمة ففيه الخمس - وللإمام الاجتهاد فيه .

أموال المستغلات : ولم يرد نص صريح بفرض الزكاة عليها ، غير أن النصوص الخاصة بزكاة النقود الناتجة منها قد تستوعبها . وقد فطن إلى ذلك كثير من العلماء القدامى والمحدثين ، فأوجبوها من عدة وجوه ، إما على أساس أنها أموال نامية ، وإما على أساس الخارج من الأرض . وهذا مافهمه الخليفة عمر بن الخطاب ، فقد فهم من الحديث : (عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق) أنه لم يكن منعا ، ولكنه كان إعفاء مؤقتا لأنها لم تتخذ زمن الرسول - ص - للاستغلال . ولذا فرض عمر الزكاة على الخيل ، وأخذ من الفرس عشرة دراهم (ولعلها فى ذلك الوقت كانت تعادل ربع العشر) وأخذ الإمام أبوحنيفة بهذا القياس فقال : إن كانت الخيل ذكورا أو إناثا ففيها زكاة " كما روى عن الإمام أحمد ، أنه كانت له غلة تجبئه من أجرة دار له ، فكان يخرج منها الزكاة كل عام . ولما سئل فى ذلك قال : "أنا أذهب إلى قول عمر بن الخطاب فى أرض السواد ، إذ كان يأخذ منها . " وبذلك اعتبر غلة الدار كخراج الأرض ، يؤخذ بسبب النماء .

ويورد لنا ابن حوقل تعريفا للمستغلات ، فيقول أنها مايتحصل من أجرة الأرض ومايقام عليها من أبنية وطواحين ونحو ذلك . وكانت معظم هذه الضرائب واحدة تقريبا فى جميع ولايات الدولة الاسلامية . وعلى أساس هذا الفهم ، فرض المنصور الضرائب على الحوانيت سنة ١٦٧ هـ . ، ثم اقتدى به واليه على مصر " موسى بن مصعب " فوضع الضرائب على الحوانيت والأسواق والحيوانات . وعن القرن الرابع الهجرى يحدثنا ابن حوقل عما يؤخذ من الغنم ، والبقر ، والدواب ، والطواحين ، والضياع المقبوضة والمشتراه ، وغلات العقار المسقف من الحمامات والدكاكين .(٣٤٩) ومنذ عهد الوليد بن عبدالملك نسمع عن ديوان جديد هو " ديوان المستغلات(٣٥٠) وان كنا لانعلم الأساس الذى فرضت عليه ضرائب المستغلات ، وعما إذا كانت قد

فرضت بمعدلات الزكاة أم لا . غير أنه قد سبق التنويه عما استقر عليه التشريع الضريبي في مدينة السلام بشأن فرض العشر على النباتات الأبريسيم والقطن ، وحدث ذلك بالنسبة للنباتات الشطوية (من أعمال دمياط) في مصر (٣٥١) ، ويحتمل أن يكون هذا التشريع قد أخذ صورة التعميم على مثل تلك المنتجات في مختلف الديار الاسلامية .

وهذا الفهم - أيضا - يجمع عليه الفقه المالي الحديث ، فيرى وجوب الزكاة على ايجارات العقارات المبنية ، وايجارات الأطيان الزراعية ، وعوائد الأسهم والسندات ، وعوائد حظائر الماشية ، ومعامل تفريخ الدواجن ، ومصائد الأسماك ، والمعامل ، والمصانع ، وكل مايدخل في حكم المستغلات .

ثانيا : الأموال الخاضعة للجزية

سلكت السنة الشريفة ، بشأن الجزية ، شعبا متعددة ، ولكنها في النها يتعطي مضمونا واحدا : وهو فرض الجزية على جميع أموال المكلف الذمي ، قدر الوسع والطاقة .

- ففي أول عهد المسلمين بأهل الذمة (سنة ٧ هـ) اكتفى الرسول - ص - بفرض الضريبة على دخل الأموال العقارية ، كما فعل في أرض خيبر ، وفدك ، وفدك ، ووادي القرى ، بأن شاطر أهلها على الحب والتمر - وإن كان البعض قد فسر هذه المعاملة على أساس أنها مزارعة لا جزية (٣٥٢) - أخذا بنظرية بدل الاقامة ، التي ثبت قصورها - وكانت هذه المعاملة ، هي مفتاح الفكر الذي نادى به الفيزوفراط " الطبيعيون " ، والذي يكتفي بفرض ضريبة فذة واحدة على الارض ، باعتبارها مصدر كل الدخول . (٣٥٣)

- وفي السنة التالية (سنة ٨ هـ) ، نهجت السنة النبوية منهجا أكثر تفصيلا ، فقد صالح النبي - ص - مجوس البحرين ، في الأموال العقارية على مقاسمة الثمر ، وفي ذات الوقت صالحهم على دينار لكل حالم . فكانت الفريضة الأولى ، على الأموال العقارية ، والثانية على الشخص في أمواله المنقولة .

- وفى السنة التى تلتها (سنة ٩ هـ) ، صالح أهل مقنا ، على ربع ما أخرجت نخيلهم ، وربع ما صادت عروكهم ، وربع ما اغتزلت نساؤهم ، بخلاف ماعفى عن رسول الله ورسول رسول الله .(٣٥٤) وبان من ذلك ، أن السنة النبوية ، أخذت بأسلوب أكثر تفصيلا ، فكانت الضريبة على ما أخرجت النخيل جزاء عقاريا ، وكانت على ماصادت العروك جزاء على كسب العمل والمهن ، وكانت على ما اغتزلت النساء جزاء على الأموال الصناعية والتجارية .

- وفى نفس السنة ، صالح أهل دومة الجندل ، على خمس الناتج من المعمور بداخل واحتهم الخصبة ، وعلى العشر ونصف العشر من انتاج النخيل ، وعلى مثل أنصبة الزكاة فى باقى الأموال (٣٥٥) - إن صح ما أستنتجه من بنود كتاب الصلح - . وبذلك يكون الرسول - ص - قد أعطى لنا مفتاح الفكر الذى يقوم على أساس وحدة الأموال الخاضعة للفريضة : جزية أو زكاة .

- ثم كان صلح اليمن ، فأكد هذا المفهوم ، حين صالحهم على جزية مقدارها دينار واف أو قيمته من المعافرى على كل حالم ، وترك أرض أهل الذمة عشرية ، تؤدى عنها العشر .(٣٥٦) وعليه ، يكون الدينار الوافى بمثابة الجزية الشخصية على الأموال المنقولة ، والعشر بمثابة الفريضة على أموالهم العقارية .

- وأخيرا ، صالح أهل نجران على أنه (اذا كان عليهم حكمه ، فى كل ثمرة ، وفى كل صفراء ، وبيضاء ، ورقيق ، فأفضل عليهم ذلك ، وترك ذلك كله لهم ، على ألفى حلة من حلل الأواقى ، فى كل رجب ألفى حلة ، وفى كل صفر ألفى حلة : أوقية من الذهب . فمازادت على الخراج ، أو نقصت من الأواقى فبالحساب) .(٣٥٧) وبان من هذا النص ، ونص أهل مقنا ، استحقاق الضريبة على جميع الأموال ، الا ما عفى عنه الرسول ، وأولى الأمر من بعده ، لظروف اقتصادية قائمة . والذى أفهمه من صلح نجران ، أنه ، بالرغم من صلاحية بعض الأموال للضريبة ، إلا أنه يجوز إعفاؤها منها لسبب أو لآخر ، حيث أعفاهم الرسول - ص - من الجزية على أموالهم العقارية وغيرها ، لأنه أفضل عليهم ذلك كله ، واكتفى بفرضها على أموالهم الاقتصادية الرئيسية ، أى على انتاجهم من الحلل ، على أساس من المحاسبة الفعلية .

ومن هذا السرد أيضا ، يستنتج أن الرسول – ص – فرض الجزية ، قبل نزول آيتها وبعده ، وأنه كان ملهما قبل نزولها ، وموفقا بعده ، حيث وردت جميع سننه فيهما مطابقة للشرط المالى الوارد بها ، وهو اعطاء الجزية " عن يد " ، أى على جميع أموالهم التى تشكل مقدرتهم على الأداء . وهذا المبدأ تقرره السنة فى نص عام بقول (إنكم لعلكم تقاتلون قوما فيتقونكم بأموالهم بدون أنفسهم ...) (٣٥٨) ولفظ أموالهم فى هذا النص لفظ عام ، لا تخصيص فيه ولا تبعيض .

ثم سار الخلفاء الراشدون على هذا النهج .

– فكان صلح " بانقيا وباروسما " فى عهد الصديق " على كل ذى يد بأنقيا وباروسما " " القوى على قدر قوته ، والمقل على قدر اقلاله " . وأخذ صلح الحيرة بهذا المبدأ فأعفى الرهبان المعتكفين ، وطرح الجزية عن كل من أصابته آفة (مالية) وأكد النص على من " كان غنيا وافتقر " أو " كان عاجزا عن العمل " لا دخل له منه .

– ومنذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب استقر التشريع على فرض الجزية فى " الدينار والعقار " أى فى جميع الأموال المنقولة والعقارية ، وعبر عن ذلك الإصطلاح الذى استقر فى كتب الصلح فكانت " الجزية فى رؤوسهم ، والخراج فى أرضهم " (٣٥٩)

إلا أن ذلك لم يمنع الاتفاق على تفصيل الأموال فى عقود الصلح ، فقد صالح حبيب بن مسلمة أهل تفليس على : أرضين لهم ، وكروم ، وأرحاء ... أى أنه صالحهم على : الجزية العقارية ، وعلى كسبهم من الصناعة والتجارة . (٣٦٠)

وبمضى الوقت ، تبلورت التجربة الإسلامية فى فرضية الجزية ، وأصدر معاذ بن جبل فتواه لابى عبيدة بن الجراح ، تقول : " إنك إن اعطيتهم الصلح على شىء معين ، فعجزوا عنه ، لم يكن لك أن تقتلهم ، ولم تجد بدا من إبطال ما اشترطت عليهم من التسمية ، وان أيسروا أدوه على غير الصغار الذى أمر الله به فيهم ، فاقبل منهم الصلح ، وأعطهم اياه ، على أن يؤدوا الطاقة ، فان أيسروا أو أعسروا لم يكن لك عليهم الا ما يطيقون ، وتم لك شرطك ولم يبطل . (٣٦١)

ولم يكن بنو أمية أقل فهما لهذا المبدأ من الخلفاء الراشدين . وعلى أساس هذا الفهم ، أرسل عبد الملك بن مروان " الضحاك الاشعرى " إلى الجزيرة ، فاستقل ما يؤخذ من أهل الجزية ، وفقا لصلح عياض بن غنم ، فما كان منه إلا أن أحصى الجماجم ، وجعل الناس كلهم عمالا بأيديهم ، وحسب ما يكسب العامل سنته ، ثم طرح من ذلك نفقته ، فى طعامه ، وأدمه ، وكسوته ، وحذائه ، وطرح أيام الأعياد فى السنة كلها ، فوجد الذى يحصل فى السنة بعد ذلك لكل واحد أربعة دنانير (فى المتوسط) ، فالزمهم ذلك جميعا ، وجعلهم طبقة واحدة ".(٣٦٢)

ودل مافعله عبد الملك بن مروان - وكان من الفقهاء قبل أن يلى الخلافة - على أن وعاء الجزية هو : الكسب ، وأن التقدير الفعلى له أكثر عدالة ، وأن الجزية تؤخذ من الكسب الصافى ، بعد خصم الحاجات الضرورية وسائر التكلفة ، لا من الدخل الاجمالى (٣٦٣) وتشير أوراق البردى العربية إلى كشوف ربط الجزية على بعض الفئات بحسب حرفهم (٣٦٤) ، وكشوف أخرى عن جزية المراعى (٣٦٥) والمصايد (٣٦٦)

كذلك عندما فتح عبد الملك بن مروان " الجرجومة " ، صالحهم على أن تؤخذ من تجاراتهم ، وأموال موسريهم ، ما يؤخذ من أموال المسلمين .(٣٦٧) ونهج فى ذلك منهج عمر بن الخطاب فى صلح بنى تغلب ، دون أن يضاعف عليهم . حتى كان عهد عمر بن عبد العزيز ، فكتب لعماله : " أهل الجزية ثلاثة نفر : صاحب أرض يعطى الجزية منها (الجزية العقارية) ، وصانع يخرج جزيته من كسبه (الجزية الشخصية) ، وتاجر يتصرف بماله يعطى جزية من ذلك (الجزية التجارية) ، وإنما سنتهم واحدة ".(٣٦٨)

ويعلق ترتون على ذلك فيقول : " وهذه الحقيقة عن عمر بن عبد العزيز تتفق وما جاء فى أوراق البردى ، التى تبين لنا أن التجار كانوا يدفعون ضريبة معينة بدلا من الخراج ".(٣٦٩) . متبعا فى ذلك أسلوب عمر بن الخطاب فى التفرقة بين الأموال الظاهرة والأموال الباطنة ، فكانت الأموال الظاهرة تؤخذ بطريق التحديد الادارى المباشر ، إما بالاقرار ، وإما بطريق لجان الحصر والتقدير

بالخرص ، وكانت الأموال الباطنة تؤخذ عن طريق مراكز العشور .

وعلى مثل صلح الجراجمة ، كان صلح الاكراد ، فدل هذا على جواز فرض الجزية على ذات الأموال التى تفرض عليها الزكاة .

الخلاصـــــة :

من هذا العرض السريع يستبان :

١ ــ أن الزكاة مقررة فى جميع أموال المكلف الظاهرة والباطنة .

٢ ــ أن الجزية مقررة فى جميع أموال المكلف الذمى الظاهرة والباطنة .

٣ ــ أن الوحدة الضريبية قائمة بين الأموال الخاضعة للضريبة فى كل من الفريضتين .

المبحث الخامس
وحدة التعريف بالزكاة والجزية

أولا : التعريف بالزكاة

الزكاة فى اللغة : فى معاجم اللغة العربية يقولون : فعل " زكاة " " يزكو " أى نما وزاد أو طهر وصلح . يقال : زكا الزرع ، اذا كثر ريعه ، وزكت النفقة ، اذا بورك فيها . ومنه قوله - تعالى - (ولولا فضل الله ورحمته عليكم ، ما زكا منكم أحدا أبدا .) وللتفضيل يقال : " أزكى " أى أصلح . ومنه قوله - تعالى - (فلينظر أيها أزكى طعاما ؟) و " الزكى " ، الطاهر ، ومنه قوله - تعالى - (لأهب لك غلاما زكيا)

ومنه سميت الزكاة ، لأنها تطهر المال وتصلحه ، وتثمره وتنميه . (٣٧٠)

والصدقة زكاة ، والزكاة صدقة ، يتفق المسمى ، ويفترق الإسم (٣٧١). الزكاة فى الاصطلاح : اختلفت تعاريف الفقهاء للزكاة فعرفها البعض بأنها : " حق واجب ، فى مال خاص ، لطائفة مخصوصة ، فى وقت مخصوص . " وعرفها الآخرون بأنها : " مال مخصوص ، يخرج من مال مخصوص ، على وجه مخصوص " وفى تعريف ثالث أنها : " تمليك مال مخصوص ، لمستحقيه ، بشرائط مخصوصة " (٣٧٢)

ويعرفها الاستاذ محمد كمال الجرف بقوله :

" الزكاة فريضة ، مالية ، يستأدبها الله تعالى ، إجباريا ، وبصفة نهائية ، من عباده ، كل وفق طاقته ، ولتحقيق صالح عام ، من غير أن يكون دفعها نظير مقابل معين يحصل عليه دافعها ممن ناب عنه فى جمعها ، وترد بصورة أو أخرى على مستحقيها وفقا لما حددته الشريعة ، بهدف إعادة توزيع رزق الله بين عباده ، على نحو يكفل القدر الضرورى من التوازن الاجتماعى بين أفراد الجماعة " (٣٧٣)

ومن هذا التكليف ، يتضح أن عناصر الزكاة هي :

١ ـ أنها فريضة : ومشروعية فرضيتها متوافرة في نصوص كثيرة ، من الكتاب والسنة والاجماع

٢ ـ أنها فريضة مالية : بدليل قوله ـ تعالى ـ (خذ من أموالهم) (٣٧٤)

٣ ـ يستأديها الله تعالى : بدليل نسبتها إلى نفسه ، بدليل قوله تعالى : (ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده ، ويأخذ الصدقات) (٣٧٥) وفي الحديث : (إن الصدقة تقع بيد الله ـ عز وجل ـ قبل أن تقع في يد السائل)(٣٧٦) (ان الله يقبل الصدقات) (٣٧٧)

٤ ـ جبرا : أي ، عن غير طواعية ، وفيه العديد من النصوص ، ترد في موضعها من البحث ان شاء الله .

٥ ـ بصفة نهائية : لانه لا سبيل لاستردادها ، حتى ولو كان المؤدي ، وليا ، أو نائبا .

٦ ـ من عباده : وهو عنصر عمومية الفريضة ، وسبق بيانه بالتفصيل .

٧ ـ وفق الطاقة : بحسب العرض السابق بيانه في موضعه .

٨ ـ لتحقيق صالح عام : أي وفق المشروعية الضريبية في الإسلام .

٩ ـ من غير أن يكون دفعها نظير مقابل معين : بخلاف ما تقدم عليه نظرية المنفعة السابق عرضها .

١٠ ـ بهدف اعادة التوزيع : وهو ما يحقق الأهداف الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الاسلامي .

ومن التعريف السابق ، يتبين أن الزكاة : ضريبة وزيادة .

فهي ضريبة : لأنها (٣٧٨) ، فريضة مالية ، أي أن أداؤها واجب على المكلف . فهو ليس حرا في أدائها ، ولا في اختيار ما يدفع منها ، ولا في كيفية الدفع وموعده ، بل يحدد المشرع ذلك كله ، ويلزم الكافة باحترام هذا التحديد ، حتى ولو كان منهم من يعارضها . وكذلك الزكاة ...

" وهى لاتفرض الا على الاشخاص ، لأن الضريبة تكليف واجب ، وليس غير الشخص من يؤدى هذا الواجب ... وقد يبدو لأول وهلة ، أن هناك تعارضا مع تقسيم الضرائب الى : شخصية .. وعينية ... والواقع ، أنه لايوجد هناك تعارض ... لأن محل التكليف (فى النهاية) لايمكن الا أن يكون شخصا ، والزكاة كذلك ...

" والضريبة لاتكون ضريبة ، الا اذا فرضتها سلطة عامة ، كالدولة ، بالنسبة للضرائب المركزية ، والسلطة المحلية ، بالنسبة للضرائب المحلية ، والزكاة كذلك ، فرضها الله ، وأوكل للحكام جبايتها .

" والضريبة تجبى لأداء المرافق العامة ، التى تضطلع بها السلطات العامة ، ولا يدخل فى حسابها مقدار النفع ، الذى سيؤول للمكلف بالذات ، من أداء هذه المرافق ، بل يوزن التكليف بمقدار اليسار ، قل النفع ،أو كثر ، أو انعدم . والزكاة كذلك ."

غير أن الزكاة تزيد عن الضريبة فى عنصرين :

الأول : فى المدلول : وهو اختلاف معنوى ، يمنح المزكى قوة دفع ذاتية على أدائها ، لأنه يحتسبها لله ، قبل أن يدفعها للسلطان ، ويرجو من ورائها رضوان العزيز الحكيم فى الدنيا والآخرة .

الثانى : فى الاستمرار والاستقرار : فالحق - جل شأنه - هو الذى حدد أوعيتها وأسعارها ، وباقى أحكامها ، ولا يجوز للحاكم أن يعدل فيها بالزيادة ، أو النقص ، أو الالغاء . كما أن الحق - جل جلاله - هو الذى حدد مصارفها ، ولا يجوز للحاكم ، أن يصرف النظر عن هذا التحديد .

ثانيا : التعريف بالجزية

الجزية فى اللغة : ورد فى القاموس المحيط (٣٧٩) " والجزية ، فى اللغة ، خراج الأرض ، وما يؤخذ من الذمى ." وجاء فى لسان العرب : (٣٨٠) الجزاء : المكافأة على الشىء ، والجزاء : القضاء . جزى هذا الأمر : قضى .ومنه قوله

ـ تعالى ـ (لا تجزى نفس عن نفس شيئا .) (٣٨١) (وبهذا المعنى ، تكون الجزية ، كما يقول أبو يعلى ، مثل الفدية .) (٣٨٢) والجزية خراج الأرض ، وجزية الذمى منه . قال الأزهرى : " والجزية ما يؤخذ من الذمى " وقد تكرر ذكر الجزية ، فى الحديث ، فى غير موضع ، وهى عبارة عن المال ، الذى يعقد الكتابى عليه الذمة .

تلك هى الجزية بمعناها العام . أما الجزية بمعناها الخاص ، فهى التى قالوا فيها : أنها الجزية الموضوعة على الرؤوس واسمها مشتق من الجزاء . (٣٨٣)

وهكذا نرى أن اللغة ، كما عرفت وقت نزول القرآن ، تطلق المعنى على كل ما يؤخذ من الذمى فى أمواله ، وان كانت تخصصه على بعض أمواله ، كالجزية على الأرض . وفى وقت متأخر ، استخدمت كلمة الخراج ، لتدل على هذه المعانى . وبالمثل ، فان كلمة الفىء فى اللغة ، قد تعنى الجزاء العام ، أو الخراج بمعناه الواسع ، ومنه الجزية الشخصية (أى الجزية على الرؤوس) . قال أبو عبيد : " الفىء ، ما اجتبى من أموال أهل الذمة ... ومنه الجزية ." (٣٨٤)

الجزية فى الاصطلاح : لم يعنِ الفقهاء بتعريف الجزية ، إلا من حيث إيضاح العلة فى فرضها ، ومن حيث تبيان الأشخاص الخاضعين لها . واهتمامهم بعلة فرضيتها ، يرجع إلى تعريفها بأنها مضروبة على الرؤوس ، أى واقعة عليها ، كأثر من آثار الحرب ، وكقانون من قوانينه ، مما يتحتم معه بالتالى ، تعيين الأشخاص الذين تقع عليهم الضريبة . وقادهم هذا الفكر ـ من زاوية هذا الفهم ـ إلى عدم ضربها على بعض نوعيات من الأشخاص ، ممن ليسوا أهلا للقتل ، أو القتال ، أو الأسر .

ومن هذه التعاريف ، على سبيل المثال :

ـ تعريف أبى عبيد للفىء بقوله : "إن الفىء ، ما اجتبى من أموال أهل الذمة .. ومنه جزية رؤوسهم ، التى حقنت بها دماؤهم ، وحرمت أموالهم ." (٣٨٥) وعلى أساس هذا التعريف ، تعتبر الجزية فداء من القتل ، وعصمة فى المال .

ـ تعريف ابن قدامة : يعرفها ابن قدامة بأنها " الوظيفة المأخوذة من الكافر ، لاقامته بدار الاسلام كل عام ." (٣٨٦) وعلى أساس هذا التعريف ، تعتبر الجزية بدل الاقامة .

ـ ويعرفها ابن القيم الجوزية : بأنها " الخراج المضروب على رؤوس الكفار ، إذلالا وصغارا " ، ومعنى ذلك أنه من أنصار نظرية " الجزية بدل الكفر " .

ومازال هذا التعريف يجد سبيله ، فى كتابات علمائنا المعاصرين .(٣٨٦)م

ـ فيعرفها البعض بأنها : " ضريبة تفرض على رؤوس من دخلوا فى ذمة المسلمين ، من أهل الكتاب ، وهى من غير المسلمين قائمة مقام الزكاة من المسلمين ." (٣٨٧) وعلى أساس هذا التعريف تكون الجزية نظام مالى مقابل نظام الزكاة .

ـ ويستبدل الآخرون علة " مقابل الزكاة " بأنها " مقابل ضريبة الدم ، التى يبذلها المسلمون دفاعا عن الذميين ، ومقابل تمتعهم بجميع الحقوق ، وانتفاعهم مع المسلمين بمرافق الدولة بنسبة واحدة . (٣٨٨)

ـ ويعرفها الدكتور ابراهيم عبد الحميد ، تعريفا أكثر شمولا بقوله : " أنها ضريبة مالية خاصة ، لا إرهاق فيها ، يؤدونها الى خزانة الدولة الاسلامية ، لأنها جزاء على الحقوق ، التى تلتزم بها لدافعيها ." (٣٨٩)

ولاشك ، أن وصف الجزية الاسلامية ، بأنها ضريبة على الرؤوس ، إنما يرجع إلى الاصطلاح الذى كان متداولا قبل الاسلام . كما نخلط اليوم بين : الضرائب والرسوم . فأحيانا نقول : الضرائب الجمركية ، وأخرى نقول : الرسوم الجمركية . ومرة نقول : ضريبة التمغة ، وأخرى نقول : رسم التمغة . وهكذا ...

ولقد كان للشمم العربى مكانه فى صدر الاسلام ، فأبى بعض الذين حقت عليهم الجزية ، أن يقبلوا التعبير بها ، واختاروا لفظ " الاتاوة " (٣٩٠) ولذا نصادف استعمال كلمة اتاوة فى عدد من اتفاقات الجزية ، فيروى لنا البلاذرى ، أن "بطريق الزوران " أتى " عياض بن غنم " سنة ١٩ هـ وصالحه عن أرضه على اتاوة . كما أتاه

بطرق خلاط حيث أمنه على نفسه وماله قاطعه على إتاوة فأنفذها له حبيب بن مسلمة من بعده . (٣٩١) كما أن حبيب بن مسلمة هو الآخر قد صالح بطرق دبيل على الإتاوة ، وإن كان كتاب الصلح قد ورد بنص الخراج والجزية . (٣٩٢) كما صالح عددا كبيرا من قرى أرمينية على أن : " يؤدوا إتاوة عن أرضهم ورؤوسهم ". (٣٩٣)

ولقد تصيد بعض الكتاب الغربيين ورود هذا اللفظ فى المؤرخات العربية ، فاتهموا الإسلام بأنه لم يأت للعالم بتشريع ضريبى محدد . وفى أوائل القرن العشرين خرج " يوليوس فلهاوزن " ، وتبعه آخرون من أمثال : " كيتانى ، وبل ، وبيكر ، وجروهمان " - بنظرية تقول : أن العرب لم يعرفوا نظاما ضريبيا واضح المعالم ، وأنهم لم يعرفوا الجزية ، أو الخراج ، بالمعنى الذى نجده فى كتب الفقه ، وما أسماء الفقهاء بعد ذلك " بالجزية " لم يكن إلا إتاوات تجمع كيفما اتفق . ويتبعهم فى ذلك - مع الأسف الشديد - عدد من علمائنا المرموقين . وأخذت هذه النظرية طريقها إلى جامعاتنا المصرية (٣٩٤) ، ويتصدى " دانيل دانيت " لهذه الدعوى ، التى ظلت سائدة أكثر من نصف قرن ، ويتناولها بالدراسة العميقة الدقيقة ، فى المراجع العربية ، وغير العربية ، وأوراق البردى ، ويستطيع أن يهدم نظرية فلهاوزن وضربائه ، ويصل إلى حقيقة الجزية ويقرر أنها لم تكن إتاوة (٣٩٥) ويعرفها بأنها " ضريبة الدخل على أهل الذمة ". (٣٩٦) ويقول أن نظام الضرائب الإسلامى كان أساسه الفرد فى المحل الأول ، الفرد وما يؤديه من عمل ، وما يفلحه من الأرض (٣٩٧) .

ولعل أرجح تعريف للجزية ، هو أنها : " فريضة مالية ، تجمعها الدولة الإسلامية ، جبرا ، وبصفة نهائية ، من غير المسلمين ، المتمتعين بحمايتها ، لتحقيق المصالح العامة ، وتضامن الجماعة ، دون أن يكون دفعها نظير نفع معين يحصل عليه المكلف شخصيا . "

ومن هذا التعريف ، يتضح أن الجزية ، ضريبة بالمعنى العلمى الصحيح ، لأنها تشمل كل عناصر الضريبة ، شأنها فى ذلك شأن الزكاة .

واتحاد الفريضتين فى الاصطلاح العلمى والفنى للضريبة ، بالإضافة الى اتحادهما فى المعنى اللغوى ، يعطينا مفتاحا جديدا للتوحيد بين الفريضتين ، فى نظـــام ضريبى جامع .

وقد حاول بعض الكتاب (٣٩٨) أن يجمعوا عدة عناصر تشكل الفرق بين الزكـــاة والضريبة .

وحصروا هذه الفروق فى :

- الزكاة ركن دينى وفرض إسلامى ، أما الضريبة فاجراء يقوم به ولى الأمر أو الدولة .
- الزكاة محدودة القدر ثابتة القيمة ، والزكاة تختلف تصاعدا وتنازلا .
- الزكاة محدودة المصارف فى آية التوبة ، والضرائب لعموم المصالح .
- الزكاة لها صفة الدوام والاستمرار ، والضريبة تقف عند الاستغناء عنها .
- الزكاة تؤخذ من المسلم فقط ، والضريبة تؤخذ من المسلم وغيره .

أما أن الزكاة ركن دينى ، غير أن الذى يقوم على تحريها وجبايتها هـــى السلطات الحكومية . أما أنها محدودة القدر ، والضريبة تزيد وتنقص ، فهى مسألـــة متعلقة بالسعر والوعاء ، لا بأصل الفريضتين ، كما أن الضرائب تختلف فيما بينهـــا من حيث الوعاء والسعر كذلك . وأما اختلاف المصارف ، فهو أمر يتعلق بتوجيـــه الحصيلة ، لا بأصل الفريضة . أما ما يتصل بالدوام وعدم الدوام فهذه أيضا مـــيزة من ميزات الزكاة ، لا تؤثر فى كنهها .

يبقى هناك الفرق الخامس ، وسيأتى الحديث عنه فى مبحث لاحق إن شاء الله .

وكل هذه الفروق ، لاتنفى أن الزكاة ضريبة ، ولكنها تؤكد مزايا الزكاة عن الضريبة .

المبحث الاول :

حكم الشريعة فى تكليف الذميين بالزكاة

اتفق العلماء جميعا ، على أن الكفار مكلفون بأصول الدين ، كالايمان بالله ، وغيره مما يتعلق بأصول الشريعة ، وعلى أنهم مخاطبون بالحدود ، وبالقصاص ، وبالمعاملات : كالبيع ، والإجارة ، وغيرهما مما لا يتوقف على الإيمان . (١)

واختلفوا فى تكليفهم بالفروع ، التى تتوقف على الإيمان ، كالصلاة ، والزكاة ، وغيرهما ، على ثلاثة مذاهب :

الأول : أنهم مكلفون بها مطلقا ، وإليه ذهب الجمهور .

الثانى : أنهم غير مكلفين بها مطلقا ، وإليه ذهب بعض الحنفية .

الثالث : أنهم مكلفون بالنواهى دون الأوامر . (١) مكرر

(الرأى الأول) ـ وقد نادى به جمهور الاصوليين ، وهم : أكثر الشافعية ، والعراقيون من الحنفية ، وأكثر المعتزلة . (٢) واستدلوا على رأيهم بدليلين :

الأول : دليل نقلى : وردت به النصوص فى قوله ـ تعالى ـ (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ، ويقيموا الصلاة ، ويؤتوا الزكاة) (٣) والآية صريحة فى مطالبتهم بالإيمان بالله ، وتكليفهم بالفروع ، كالصلاة ، والزكاة . كما أن الله توعد الكفار لتركهم بعض الواجبات ، والإتيان ببعض المحرمات ، فى قوله تعالى : (وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة) (٤) وقوله : (يتساءلون عن المجرمين : ما سلككم فى سقر ؟ قالوا : لم نك من المصلين . ولم نك نطعم المسكين) (٥) وقوله : (ألقيا فى جهنم كل كفار عنيد ، مناع للخير معتد مريب .) (٦) ولو لم يكن غير المسلمين مكلفين بالفروع ، لما توعدهم الحق تعالى على ترك هذه التكاليف . والكفر لا يصلح أن يكون مانعا من التكليف ، لأنه يمكن إزالته بالإيمان ، كما أن الحدث غير مانع من الصلاة ، لأنه يمكن إزالته بالطهارة . وهم قادرون على إزالة الكفر ، والاتيان بالتكليف (وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر ، وأنفقوا مما رزقهم الله ؟) (٧)

الثانى : دليل نقلى : فقالوا أنه لا مانع ، من أن يخاطب الشارع الكافر ، فيوجب عليه أداء العبادات ، ومنها الزكاة ، ويوجب عليه الإيمان قبلها ، لأنه شرط شرعى لصحتها ، أى

أنه : يوجب عليه التكليف بالمشروط ، كما يوجب عليه التكليف بشرطه مقدما .

(الرأى الثانى) ــ وهو رأى بعض الحنفية ، ويقول : أنهم غير مكلفين لا بالايمان ، ولا بالفروع ، أى أنهم غير مكلفين إطلاقا . ويستندون أيضا إلى دليلين :

الأول : دليل نقلى ، فيما روى عن الرسول ــ ص ــ لما بعث معاذاً إلى اليمن قال له : (أدعهم إلى شهادة أن لا اله الا الله ، وأنى رسول الله ، فإن هم أطاعوك لذلك ، فأعلمهم أن الله قد افترض خمس صلوات فى كل يوم وليلة . فإن هم أطاعوك لذلك ، فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم صدقة فى أموالهم ، تؤخذ من أغنيائهم ، وترد إلى فقرائهم) (٨) ومن مفهوم المخالفة للحديث ، يستدل على أنهم غير مكلفين ، بالصلاة والزكاة ، مالم يؤمنوا .

ويرد على ذلك ، بأن الحديث لا يدل على عدم التكليف ، إلا بمفهوم المخالفة ، وهو غير جائز عند البعض ، وعندهم بالذات . كما أن مفهوم المخالفة لا يقوى على معارضة النصوص .

الثانى : دليل عقلى : إذ يجب أن يكون التكليف نافعا لهم ، وأن تكليفهم بالفروع ، لا يعود عليهم بفائدة ، طالما أنهم كفروا بالله ، ولم يؤمنوا بالأصول ، وأنهم ملاقون العقاب الأخروى لامحالة . والتكليف من غير فائدة عبث ، والعبث على الله تعالى محال . كما أنها لا تصح ، لأنه يشترط فيها النية . أضف إلى ذلك ، أن الإسلام يجب ماقبله ، فلا يجب عليهم أداء مافاتهم منها ، لقوله تعالى (قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ماقد سلف) (٩) وللحديث : (الإسلام يجب ماقبله .)

ويرد على ذلك ، بأن قيامهم بأدائها ، إن لم يكن له فائدة دنيوية لهم ، فانه يخفف عنهم العذاب يوم القيامة . لأن الكافر إذا عصاها (يضاعف له العذاب) (١٠) أما أن الإسلام يجب ماقبله ، فهذه منحة من الله للتائب . واذا كان الله تعالى ــ قد أمر بهما ، فلا يجوز أن يوصف هذا الأمر بالعبث . والله يعلم وأنتم لاتعلمون .

(الرأى الثالث) القائل بأن الكفار مكلفون بالنواهى فقط ، لأنه لا يشترط فيها النية ، ولذا تطبق عليهم الحدود ، كحد الزنا ، لقوله تعالى ــ (والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ، ولا يزنون ... الخ) (١١)

ويرد على هذا الرأى بأنه : كما وردت نصوص تكلفهم بالنواهى ، فالنصوص عديدة لتكليفهم بالأوامر .

وعليه ، فرأى الجمهور أرجح ، وأن غير المسلمين مكلفون بالفروع – حكما – ومنها الزكاة ، خاصة وأن الحنفية يقولون بتقسيم الحقوق إلى : حقوق لله ، وحقوق للعباد ، المقابلة لنظرية : قواعد النظام العام ، وقواعد النظام الخاص ، وأن الزكاة من الأحكام المتعلقة بالنظام العام ، لأنها حقوق لله ، " ومادامت من النظام العام فهى واجبة لحماية المجتمع ، وما يكون من حماية المجتمع ، فان الجميع مخاطب به . "(١٢)

والواقع أن فرضية الزكاة على الكفار واجبة بحكم الكتاب

اولا : للنصوص التى عرضت عند مناقشة الرأى الاول .

ثانيا : أن الله تعالى أخبرنا أن أهل الكتب السموية السابقة مكلفون بها .

ومن هذه النصوص ، الآيات :

(واذكر فى الكتاب اسماعيل ، إنه كان صادق الوعد ، وكان رسولا نبيا . وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة)(١٣)

(ووهبنا له إسحق ويعقوب نافلة ، وكلا جعلناهما صالحين ، وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا ، وأوحينا إليهم فعل الخير ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة)(١٤)

وحين خاطب موسى ربه قائلا : (واكتب لنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة) قال تعالى : (فسأكتبها للذين يتقون ، ويؤتون الزكاة)(١٥)

وأن عيسى – عليه السلام – قال : (إنى عبدالله ، آتانى الكتاب ، وجعلنى نبيا ، وجعلنى مباركا أينما كنت ، وأوصانى بالصلاة والزكاة مادمت حيا .)(١٦)

المبحث الثاني

عدم جواز الجمع بين : الجزية والزكاة

والسؤال الذى يتبادر إلى الذهن الآن :

إذا كان الكفار مكلفين بالزكاة فى القرآن ، وأنهم أيضا مأمورون بالجزية ، فى آية الجزية ، فهل يعنى هذا أنهم مكلفون بالفريضتين ؟ مع أن كلا من الفريضتين ، من الواجبات الضيقة التى لا يتسع أداؤها لغيرها ؟ وأن الإسلام لا يسمح بالازدواج الضريبى ؟ وأن خضوعهم للتكليفين يخرق قاعدة العدالة والمساواة بين المكلفين ؟

للإجابة على هذا السؤال ، يجب التفرقة بين نوعين من التكاليف :

النوع الاول : التكليف الحكمى .

والنوع الثانى : التكليف الفعلى .

أما تكليف الكفار بالزكاة ، فهو تكليف حكمى ، فهو خطاب الله تعالى ، للمسلمين وغير المسلمين بأدائه . ولما كان قد وقع فى علم الله تعالى ، أن غير المسلمين لا يذعنون لهذا التكليف ـ لأنه ليس بعد الكفر ذنب ـ فقد أمر بالتكليف البديل عنه ، وهو الجزية . وترك أمر الخيار للكفار بينهما . وما صح فى علم الله كان . فقد اختار بعضهم الجزية ، وتعاقدوا عليها ، مع رسول الله ـ ص ـ كأهل تبوك ، وتبالة ، وجرش ، وتيماء ، ووادى القرى . واختار بعضهم الزكاة ، وتعاقدوا عليها مع رسول الله ـ ص ـ كأهل دومة الجندل . واختار فريق ثالث ، المعاملة على الجزية فى شطر من ماله ، وعلى الزكاة فى شطره الآخر ، كما فعل أهل اليمن ، حيث تعاقدوا على " الجزية الشخصية " ، بواقع دينار على كل حالم ، ـ يتوزعونه فيما بينهم ـ وفى ذات الوقت ، تعاقدوا على الزكاة ، فى أموالهم العقارية ، فكانت أرض عشر .

والذى حدث مع الرسول ـ ص ـ تكرر مع الخلفاء الراشدين ، فتعاقد التغالبة ، والديالمة ، والأكراد ، على الزكاة ، واختار الغساسنة الزكاة ، ولكن عمر بن الخطاب تعنت معهم ، وتعاقد الآخرون على الجزية بحسب الطاقة . فالذين تعاقدوا على الزكاة خضعوا لها حكما وفعلا ـ والذين تعاقدوا على الجزية ، خضعوا للزكاة حكما ، ولكنهم لم يخضعوا لها فعلا ، لأنهم فضلوا الجزية .

ويرجع السبب ، فى تخيير الذميين ، بين الجزية والزكاة ، إلى تقرير مبدأ حرية العقيدة ، فهم ومايدينون . خاصة وأن عقائد بعضهم ، كانت تكلفهم بأداء الصدقات والعطاء والعشور بنصوص مازالت موجودة فى الكتب التى يتداولونها الآن ، ومؤيدة بنصوص القرآن الكريم . (فالجزية لمن له الجزية ، والجباية لمن له الجباية) .

وليس من قبيل المصادفة ، أن يكون معظم الذين اختاروا الزكاة ، من أهل الكتاب ، الذين حافظوا على الايمان بهذه النصوص ، كاليمنيين وكانوا من اليهود والنصارى ، وأهالى دومة الجندى ، وكانوا كتابيين كذلك ، وأهالى بنى تغلب [١] ، والغساسنة [٢] ، والجراجمة [٣] ، وكانوا نصارى وقلة من المجوس ، اختاروا أداءها ، كالديالمة ، والاكراد .

وحتى الذين قاموا باختيار الجزية ، فقد أجيبوا إليها فى نظير إعفائهم – فى أغلب الأحوال – وبحسب مقتضيات الأمن – من القتال . وطالما أن الرخصة ، منحة يجوز سحبها فى أى وقت ، جاز تكليفهم بالقتال فى جيوش المسلمين ، كما فعل أولوالامر ، بعد ذلك ، مع اعفائهم من المقابل لهذه الرخصة . وحتى يتساووا مع المسلمين ، فى تحمل أعباء التكاليف العامة ، فلا مناص من تكليفهم بالزكاة . ويظل تمتعهم بالرخصة مرهونا بإرادة الدولة الإسلامية . ويجدر بنا الاشارة هنا ، إلى أن رخصة الاعفاء من التجنيد مقابل الجزية كانت كفكرة " البدلية " التى كان معمولا بها فى بلادنا إلى عهد قريب . وكانت واحدة من القواعد المقررة فى شريعتى الفرس والروم ، وقد أخذ بها فقهاؤنا ، استنادا إلى أحد أدلة الشرع ، التى تجيز الأخذ "بشرائع من قبلنا " اذا لم تكن تصطدم مع أدلة الشرع الاخرى . " وأقرت الدولة الإسلامية ذلك – كما يقول د . محمد حميد الله الحيدر آبادى – فلم تأخذ الجزية من كل ذمى شارك فى الجهاد " (٤)

غير أن المشكلة تبقى قائمة ، إذ يجب التوفيق بين كل من التكليفين .

الواقع ، أن التضارب بين التكليفين ، ليس إلا تضاربا شكليا فقط . فالزكاة ضريبة بالمعنى المتعارف عليه فى عصرنا ، والجزية كذلك ، وكلاهما واقع على المكلفين فى أموالهم بنفس الدرجة فليكن مايضرب عليهم جزية ، او زكاة ، طالما أن الفريضتين متساويتين فى النهاية . وعلى حد تعبير عمر بن الخطاب : هى جزية ، وسموها ماشئتم .

واحتراما للنص التكليفى الوارد بآية الجزية ، ولإمكان التوفيق بين التكليفين ، يمكن فرض الجزية عليهم بمعدلات الزكاة ، وعاء ، وسعرا ، فتكون جزية بالإسم ، وزكاة بالفعل .

وقد واجهت بعض الدول الاسلامية المعاصرة ـ وهي بصدد الأخذ بحكم الشريعة الإسلامية ـ مشكلة فرض الجزية على رعاياها غير المسلمين . ومن أجل هذا ، شكلت حكومة الباكستان لجنة ، أطلقت عليها إسم " لجنة التعليمات الإسلامية " في مجلس وضع الدستور سنة ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٩ م ، اختارت أعضاءها من كبار العلماء الأتقياء ، من الشيعة ، والسنة . وقدمت اللجنة توصياتها بإجماع الآراء .. ولوحظ أنها فكرت طويلا ـ لدى بحث الجزية ـ في أمر الباكستانيين المسلمين ، الساكنين في دول نصرانية ، ويهودية ، ووثنية ، وبرهمانية ، واشتراكية ، وغيرها من دول العالم . وخشيت إن هي فرضت الجزية على أهل ذمتها ، من مثل تلك الدول ، أن تعمد هذه الدول إلى اجراءات انتقامية تعسفية ، تفرضها هذه الدول ـ في مقابل الجزية ـ على سكان بلادها من أبناء الباكستان المسلمين . ويعلق على ذلك " د . محمد حميد الله الحيدر آبادي " ، أستاذ القانون الدولي ، بكلية الحقوق ، بجامعة " حيدر آباد " فقال : " ولا نظن أن تلك اللجنة ، قد أخطأت روح الإسلام السمح ، في تخليها عن الجزية . بل أدركت ، في اعتقادنا ، ماتؤثره مرونة الاسلام ، من علاج واقعي ، منطقي ، لبعض الحالات ، في بعض البيئات والظروف . " (٥)

هذا ، ويرى البعض(٦) ، أن الضرائب على الأشخاص والرؤس ، أصبحت أثرا تاريخيا ، لامكان لها في المالية الحديثة ، إذا اشترك كل المواطنين ، في تحمل أعباء الضرائب .

غير أن ماتعارف عليه الفن المالي الحديث ، لا يستطيع أن ينسخ نصا محكما ، من كتاب الله العليم ، خاصة وأن الجزية ، كضريبة على الأشخاص ، مازال معمولا بها في كثير من الدول الحديثة . ومازالت تأخذ بها بعض الدول الافريقية ، مثل مالي ، وتوجهها إلى التنمية الاقتصادية . وتفرض هذه الضريبة ، في تلك البلاد ـ بصفة أساسية ـ على الأشخاص الذين يوجدون في القطاع الزراعي ... وقد اضطرت هذه الدول ، لفرض هذا النوع من الضرائب ، على القطاع الزراعي ، لصعوبة فرض الضرائب على الدخول ، المتولدة من هذا القطاع ، بسبب انتشار ظاهرة الاستهلاك الذاتي . (٦م) كما فرضت هذه الضريبة في فرنسا سنة ١٦٩٥ م حيث قسم الشارع المجتمع الفرنسي إلى اثنين وعشرين طبقة ، وفرضت على كل طبقة منها ضريبة خاصة(٧) ، كما فرضتها في ميزانية سنة ١٩٢٦ م على كل فرد مهما كان فقيرا ، بشرط ألا يجرى عليه الإحصاء العام . (٨) وبالمثل استبقتها بعض الدول المتقدمة ـ كالولايات السويسرية ، وبعض الولايات المتحدة الأمريكية ، وجعلت دفع هذه الضريبة ، شرطا لاستعمال حق الانتخاب ، وقد أشار " تيلور " إلى أنها كانت تؤخذ من الأشخاص البالغين (٩)

ومازالت هذه الضريبة ، موجودة فى بلدان كثيرة مثل : كندا ، والبلقان ، وجنوب افريقيـــة ، وتركيا ، والهند . غير أن هناك فارقا بين هذه الضريبة ، والجزية التى فرضها الإســـــلام ، فالاولى فرضت على الرعية أيا كانت ، أما الثانية ، فقد فرضت على أهل الذمة فقط .(١٠)

وحقيقة الأمر ، أن الجزية التى فرضها الاسلام ، لم تكن ضريبة على الرءوس ، بالمعـــنى الذى عرض له علماء المالية العامة . وقدسبق تحقيق هذا الأمر ، وبان منه أن الجزية الإسلامية كانت واقعة على الأموال بالفعل ، سواء كانت جزية شخصية ، أو جزية عقارية ، او جزية تجارية .

هذا وقد نصت المادة التاسعة ، من مشروع قانون الزكاة ، الذى قدمه بعض علمائنــــــا الأجلاء (١١) ، لمجلس النواب المصرى سنة ١٩٤٧ م ، على أنه : " يسرى هذا القانــــون ، على جميع رعايا الدولة المصرية ، وعلى جميع الأموال المقررة بهذا القانون ، وعلى الأمـــــوال الخاضعة لسيادتها أيا كان مالكها ."(١٢) وجاء فى المذكرة التفسيرية لتلك المادة على أن " الزكاة تؤخذ من المصريين أيا كانت ديانتهم ، وأيا كانت أملاكهم فى داخل الديار أم خارجها ، كما تؤخذ عن الأملاك الخاضعة لسلطان الدولة ، أينما كان مالكها ، سواء كان مقيما بمصـــر ، أم مقيما خارجها ."(١٣) وقد أخذ هذا النص ، بمبدأ الرعوية الإسلامية ، ففرضها علـــــى المصريين : مسلمين وغير مسلمين ، كما فرضها على أموال الأجانب المستثمرة فى مصر ، علــــى أساس الرأى الذى انتهى إليه البحث ، عند الحديث عن : التوطن والضريبة .

المبحث الثالث

الهيكل العام للنظام الضريبي الاسلامي الموحد

لإمكان تحديد الهيكل العام ، للنظام الضريبي الإسلامي الموحد ، يتطرق البحث إلى مسألتين :

(المسألة الأولى) ـ الفرق بين : الفريضة الإلزامية ، والباب المفتوح .

عند مناقشة النظرية السادسة ، تبين أن المقدرة التكليفية ، بالنسبة للمسلمين ، تتوقف على شريحتين : الشريحة الأولى : هي الزكاة المفروضة ، والشريحة الثانية هي : أموال عفو المسلمين . كما تبين أيضا ، أن المقدرة التكليفية ، بالنسبة لغير المسلمين ، تتوقف على شريحتين ، متماثلتين تماما ، الشريحة الأولى : هي الجزية المفروضة ، والشريحة الثانية هي : أموال عفوهم . كما انتهت الدراسة إلى : إمكان توحيد الشريحة الأولى على كل من الفئتين ، وهذه الشريحة تفرض عليها الزكاة باسمها ، بالنسبة للمسلمين ، وتفرض عليها مقررات الزكاة ، باسم الجزية ، بالنسبة لغير المسلمين .

إلا انه يمكن فرض الجزية على غير المسلمين ، باسم الصدقة ، ولا ضرر على المسلمين من إسقاط ذلك الإسم عنهم ، إذ أسقطها عمر عن نصارى بني تغلب ، واستوفاها باسم الصدقة . وإذا أردنا تفادي لفظ الجزية تشريعيا ، فإننا نستطيع ان نفرضها باسم " الضرائب المحلية . "

والسؤال الذي يحين الآن : إذا فرضت الجزية عليهم باسم الزكاة ، إعمالا لقاعدة المساواة في الأعباء ، وحتى لاتكون فتنة ، فما هو حكمها إذن في ظل هذا التخريج ؟ هل تأخذ حكم الزكاة في أدائها ؟ وهل توجه لنفس مصارف الزكاة ؟ ويجاب على ذلك بما يأتي :

اولا حكم الاداء :

ـ عن ابن سيرين قال : " كانت الصدقة ترفع ـ أو قال : تدفع ـ إلى النبي ـ ص ـ أو من أمربه ، وإلى أبي بكر ، أو من أمربه ، وإلى عثمان ، أو من أمربه . فلما قتل عثمان ، اختلفوا ، فكان منهم من يدفعها إليهم ، ومنهم من يقسمها . وكنت ممن أدفعها إليهم . "

كما روى أن عائشة : كانت تدفعها للسلطان .

ـ وسأل أبوصالح ، كلا من : أبى هريرة ، وسعد بن أبى وقاص ، وابن عمر ، قائلا : " إن السلطان يصنع ماترون ، أفأدفع زكاتى إليهم ؟ " فقالوا كلهم : " إدفعها إليهم . "

ـ وورد تعدة روايات عن ابن عمر ، أنه أجاب على كل سائليه ، بأن يدفعها للأمراء . سأله الربيع ـ أيام الفتنة ـ عن صدقة مال أيتام ، أيدفعها إلى بنى عم لهم محتاجين ، فقال : " لا ، إدفعها إلى الولاة . " . وقال أيضا : " إدفعوا الزكاة إلى الأمراء " فقال له رجل : " إنهم لايضعونها موضعها . " فقال : وإن " وقال : " إدفعوها إلى من ولاه الله أمركم ، فمن بر فلنفسه ، ومن أثم فعليها . " وقال لآخر : " إدفعها إلى الأمراء ، وإن تمزعوا بها لحوم الكلاب على موائدهم . " وقال لغيره : " وإن اتخذوا بها ثيابا وطيبا .. "

وبالرغم من هذه التصريحات لابن عمر ، فإنه أنكر دفعها للأمراء الكفار ، واشترط في الحكام الذين تدفع لهم الزكاة ، شرطا واحدا ، فقال : " ما أقاموا الصلاة ، فادفعوها لهم " . أما ماروى عنه ، من أنه عدل عن رأيه هذا ، فإنما كان بسبب عدم تقوى الحكام . وأما ما روى عن غيره ، من أمثال ، سعيد ، وإبراهيم ، الحسن ، فكان لذات السبب ، ولذا خيروا المسلمين بين دفعها للسلطان ، وبين قسمتها ". (١)

وحقيقة الأمر ، أن الأصل فى جمع كل الأموال الزكائية ، أن يكون عملا من أعمال السيادة ، وهو ماحدث منذ عهد الرسول ـ ص ـ إلى زمن الفتنة ، حيث رأى سيدنا عثمان ـ لاعتبارات سياسية ، واقتصادية ـ تفويض المسلمين ، فى إخراج زكاة أموالهم الباطنة . والآن ، وقد خفت حدة هذه الأسباب ، تحتم الرجوع إلى القاعدة الأصلية .

وبالفعل ، اتجه التشريع الضريبى الحديث إلى هذا المبدأ ، فأوكل التشريع السعودى ، إلى بيت المال ، تحصيل الزكاة الظاهرة ، والباطنة كاملة ، طبقا للمرسوم رقم ٥٥٨ لسنة ١٣٧٦ هـ/ ١٩٥٦ م ، الذى نص على أنه " تستوفى الزكاة كاملة ، وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية الغراء ، من كافة رعايا السعوديين ، على السواء ... " (٢) غير أنه بناء على الحاح بعض المواطنين ، أجاز المرسوم السعودى رقم ٨٧٩٩ الصادر فى ٨ رمضان سنة ١٣٧٠ هـ ، فى مادته الأولى ، للمكلفين ، أن يخرجوا نصف زكاة أموالهم الباطنة بمعرفتهم ، فقال : " إن الزكاة الشرعية المفروضة على النقود وعروض التجارة "ربع العشر" ، أى (٥ ر٢ فى المائة)، فعلى بيت المال أن يستوفى

من رعايانا $\frac{1}{4}$ ١ ٪ ، ويترك الباقي لرعايانا ، ينفقونها على المستحقين ، الذين فرض الله الزكاة لهم ، وحسابهم على الله ..." ثم نص في المادة الثانية منه على أن " زكاة الأنعام ، وثمار الأرض ، تستوفى من قبل الجهات المختصة ، كما كانت تستوفى في السابق ." غير أن التجربة لم تكن مثمرة ، فعادت السعودية إلى جبايتها بالكامل ، منذ عام ١٣٨٣ هـ ، مما يشير إلى فاعلية جبايتها بمعرفة الدولة . (٣)

أما تشريع الزكاة الليبي ، فقد ترك أمر الوفاء ، بالزكاة الباطنة ، إلى المكلفين ، فخيرهم بين أدائها للإدارة العامة لشئون الزكاة ، أو إخراجها بمعرفته لمستحقيها . إذ نصت المادة الثانية من قانونها الصادر سنة ١٩٧١ م على أنه " بالنسبة إلى الزكاة المستحقة في الأموال الباطنة ، كأوراق النقد ، والمدخرات ، والودائع في المصارف ، ودخل الباني ، وأموال التجارة ، وبالنسبة إلى زكاة الفطر ، فيقوم المكلف بأداء الزكاة ، بصرفها في مصارفها الشرعية ... " ونصت المادة الثالثة منه ، على أنه : " يجوز للمكلف ، أداء الزكاة المنصوص عليها في الفقرة السابقة ، أن يقوم بأدائها إلى الجهات المنصوص عليها في المادة ١ " . (٤)

ولعل المشرع الليبي ، يقتنع بعدم فعالية هذا الأسلوب - في الوقت الحالي - وينهج منهج التشريع السعودي ، في فترة لاحقة .

ويعلق على ذلك د . شوقي اسماعيل بقوله : " وفي رأيي ، أن التطورات العميقة الأثر ، في الهياكل الاقتصادية ، والتجارية ، والمالية ، في عصرنا الذي نعيشه الآن - عصر الصناعة ، وعصر الآلة ، وعصر الانتاج الكبير ، ونمو التجارة الداخلية ، والخارجية ، مع ظهور النقود الورقية ، والبنوك وشركات الاموال : كالشركات المساهمة ، ذات الشخصية الاعتبارية - قد أدت إلى تغيير مفهوم الاموال الباطنة ، كالنقود ، وعروض التجارة ، إذ أصبحت تعد في عالمنا المعاصر - في الأغلب الأعم - في حكم الأموال الظاهرة ، مع تنظيم تداول ونشر البيانات الخاصة بها ، وتقديمها للجهات المعنية ، بما يكفل المحافظة على سريتها . " . (٥)

وعموما ، فإن الصياغة الواردة في نصوص الكتاب والسنة ، تؤكد وجوب أدائها لأولي الأمر مباشرة . فالخطاب الموجه للرسول - ص - يقول (خذ من أموالهم صدقة) (٦) والخطاب الموجه للمكلفين أتى بلفظ " الايتاء " ، بمعنى الأداء المباشر ، فقال : (وآتوا الزكاة) (٧)

(ويؤتو الزكاة) (٨) ، (والمؤتون الزكاة) (٩) ، (وآتى الزكاة) (١٠) ، (وآتين الزكاة) (١١) (الذى يؤتى ماله يتزكى) (١٢) ، (وما آتيتم من زكاة) (١٣)

وفى الحديث : (آمركم بأربع ، وأنهاكم عن أربع : الايمان بالله ، وشهادة أن لا الــه الا الله وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وأن تؤدوا من المغنم الخمس ٠٠٠) (١٤) ومن تعليمات لمعاذ : (فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم ٠٠٠) (١٥) ، وسألــه عابر ينشده ، قال : "الله أمرك أن تأخذ هذه الصدقة من أغنيائنا ، فتقسمها على فقرائنا ؟" قال : (اللهم نعم ٠) (١٦) وفى الحديث عن الأموال الباطنة : (هاتوا إلىّ ربع العشر ٠) (١٧) (فهاتوا صدقة الأمول) (١٨) (من أعطاها مؤجرا ، فله أجرها ، ومن منعها منى آخذها وشطر ماله ، عزمة من عزمات ربنا) (١٩) كل هذه النصوص تشير إلى أن أخذ الزكاة ، عمل من أعمال السـ

هذا ماكان من أمر الزكاة ٠ وما كان من أمر الجزية لايختلف ، فالخطاب فى آية الجزيـــــ للرسول جاء بلفظ الإعطاء (حتى يعطوا الجزية) وفى الحديث : (فلا تأخذوا منهم فوق ذلك) (٢٠) وقال معاذ : "وأمرنى أن آخذ من كل حالم ٠٠) (٢١) والأمر بالجباية فى آية الجزية ، موجه الى رئيس الدولة الإسلامية ، تماما كما وجه الأمر بأخذ الزكاة ٠ وتعاليم الكتب التى يتداولونها تؤيد ذلك ، فهى تنص صراحة على أن العشر للخزينة ، لبيت الله ، لأنه حق من حقوق الله ٠ (ويصعد اللاويون عشر الأعشار إلى بيت الهنا ٠٠ الى بيت الخزينة) (لاتمس نصيب الله الذى أفرزه لنفسه ــ أى العشور ــ لأنه كما قال الرب يكون قدسا للرب) (هاتوا ٠٠ إلى الخزينة) (هاتوا ٠٠٠ إلى بيتى) (تقدموا ٠٠٠ لبيت الرب) ثم تنضوى هذه النصوص فى النهاية تحت نص واحد : (الجزية لمن له الجزية ، والجباية لمن له الجباية) (٢٢)

والقاعدة العامة ــ إذن ــ هى : أن جباية كل من الفريضتين ، عمل من أعمال السيادة ٠ تستأديه من المكلفين ، بطريق التحصيل الادارى المباشر ٠

ثانيا : أبواب الإنفاق :

يحدد أبواب الإنفاق فى كل من الفريضتين نصان :

الأول : وارد فى سورة التوبة ، عن مصارف الزكاة ، يقول : (إنما الصدقات للفقــــراء والمساكين ، والعاملين عليها ، والمؤلفة قلوبهم ، وفى الرقاب ، والغارمين ، وفى سبيل الله ، وابن السبيل) (٢٣)

والثانى : وارد فى سورة الحشر ، يقول (ماأفاء الله على رسوله من أهل القرى ، فلله ، وللرسول ، ولذى القربى ، واليتامى ، والمساكين ، وابن السبيل ، كى لا يكون دولة بـين الأغنياء منكم ٠٠) (٢٤)

والمتأمل الآيتين ، يكاد يجد تطابقا فى أبواب إنفاق كل منهما . فكلاهما يذكر مصرفى : الفقراء والمساكين ،وكلاهما يذكر مصرف "فى سبيل الله" عبرت عنه آية الزكاة بالنص الصريح ، وعبرت عنه آية الفىء بكلمتى (فلله وللرسول) يضعه كيف يشاء ، وكلاهما يذكر مصرف ابن السبيل ، وآية الزكاة تذكر مصرف "المؤلفة قلوبهم" وهم غير المسلمين ، وآية الفىء تقرر الانفاق على المسلمين وآية الزكاة تخصص بابا للعاملين عليها ،وآيات الفىء للعاملين عامة ، وآية الزكاة فيها متسع للإنفاق العسكرى بفك الرقاب ، وآيات الفىء فيها متسع لعطاء الجند وسد الثغور .

أما جواز تخصيص اموال الفىء (الجزية بأنواعها) فى نفقات الإدارة المحلية ، فلنا فى "العمرين" أسوة حسنة . فقد روى أن عمرو بن العاص ، كان لا يرسل للسلطة المركزية من جزية مصر وخراجها شيئا ، إلا بعد حبس ما كان يحتاج إليه ،أى ما يفيض عن حاجة الإدارة المحلية ، وكان عمر بن الخطاب يجيز ذلك . يؤيد ذلك ما ورد ضمن خطاب عمرو بن العاص إلى الخليفة عمر فى احوال مصر يقول له فيه إنه : "يؤخذ ارتفاعها فيصرف فى عمارة ترعها وجسورها ." كما وافق على معاهدة أبى عبيدة بن الجراح لأهل الشام على أن عليهم إرشاد الضال وبناء القناطر من أموالهم" ويرد نص معاهدة غنم بن عياض مع أهل الرها على "إصلاح الجسور والطرق من أموالهم" . [٢٥] كما روى أن عمر بن عبد العزيز ، كتب إلى "عقبة بن زرعة" عامله على خراج خراسان ، أن يستوعب الخراج ، ويحرزه فى غير ظلم ، فإن يك كفافا لأعطيات الجند ، كان سبيل ذلك ،وإلا فليعلمه ، حتى يحمل إليه الأموال . فكتب عامل الخراج إليه يقول ،أنه وجد أن الخراج يفضل عن أعطياتهم . فكتب إليه الخليفة : أن يقسم الفضل على أهل الحاجة [٢٦] . وكتب إلى عامله عبد الحميد ، بمثل ذلك ، فرد عليه عبد الحميد : "إنى قد أخرجت للناس أعطياتهم ، وبقى فى بيت المال مال ." فكتب : "أن انظر من أدان فى غير سفه ولا سرف ،فاقض عنه ." — وهو ما يقابل سهم الغارمين فى الزكاة — فرد عليه قائلا : "إنى قد قضيت عنهم ،فبقى فى بيت المال مال" . فكتب إليه :أن "انظر كل بكر ليس له مال يشاء أن تزوجه ، فزوجه ، وأصدق عليه ." فرد عليه : "إنى قد زوجت كل من وجدت ،وبقى فى بيت المال مال ." فكتب له : "أن انظر من كانت عليه جزية ،وضعف عن أرضه ، فأسلفه ما يقوى به على عمل أرضه ، فإنا لا نريدهم لعام او لعامين" . (٢٧)

وارجح الآراء ،هو الرأى القائل : أن الجزية من الفىء ، وجعل صرفها إلى الامام ، يجتهد برأيه ، وينظر المصلحة التى تقتضى الانفاق ، فينفق من ذلك المال على سد الثغور ، وبناء القناطر والجسور ،وغيرها . ويقرر المؤرخون أن المحصل من الجزية والخراج ، كان ينفق على شئون الادارة المحلية ومرافقها العامة ، والباقى يرسل إلى العاصمة . ولنا شاهد على ذلك من أوراق البردى : فهناك بعض الوثائق البردية تشير إلى أن ما كان ينفق فى

القرية يزيد بكثير عاما كان يرسل إلى بيت المال فى الفسطاط • ويؤكد لنا رفنيت ذلك استنتاجا من أوراق البردى • ويقول : " من المؤكد - إذن - أن هناك حصة من المال لم تكن تسدد للعرب وإنما كانت تنفق محليا ، وأن مقدار هذه الحصة كان معلوما للعرب •

وفي تخصيص الزكاة لنفقات الإدارة المحلية رأيان :

الراى الاول : أنها ضريبة محلية • تؤخذ من أغنياء كل بلد لترد إلى فقرائه ،على كل فى مياهه • أو فى مخلاف عشيرته (اى فى محل إقامته) • وأنه لا يرخص بنقل ما فاض منها إلى ماجاورها إلا عند الضرورة والحاجة • ولا يرخص فى ذلك إلا فى نطاق الوحدة الإدارية الواحدة • (٢٨)

ويستند هذا الرأى ،إلى ماروى ،من أن " محمد بن يوسف " استعمل " طاووسا " على مخلاف (بلد) • فكان يأخذ الصدقة من الأغنياء ،فيضعها فى الفقراء • فلما فرغ قال له : " ارفع حسابك " قال : " مالى حساب ، كنت آخذ من الغنى فأعطيه المسكين • "

قال إبراهيم : " تقسم الصدقة على أهل الماء ،فان لم يجد على الماء من يستحقها ، نظر إلى أقرب المياه إليهم • نقسمها فيهم • فإن لم يجد ، فالأقرب ، فالأقرب • " (٢٩)

قال ابن قوامة : " لاتخرج صدقة قدم عليهم • من بلد إلى بلد ، إلا أن يكون فيها فضل • " واستشهد بما روى • من أن زيادا ، أو بعض الأمراء ، بعث عمران على الصدقة ، فلما رجع قال : " اين المال ؟ " قال : " أللمال بعثتنى ؟ أخذناها من حيثكنا نأخذها على عهد رسول الله - ص - • " (٣٠)

وروى عن ابراهيم ،أنه كان يكره أن تخرج الزكاة من بلد إلى بلد ، إلا لذى قربى • "

وعن فرقد السبخى قال : " حملت زكاة مالى ،لاقسمها بمكة ، فلقيت سعد بن جبير ، فقال : " اردها ، فأقسمها فى بلدك • " وروى أن زكاة حملة من الرى إلى الكوفة ،فردها عمر بن عبد العزيز إلى الرى • (٣١)

الرأى الثانى : أنها ضريبة محلية • يجوز الترخيص بنقل مازاد منها عن الانفاق المحلى الى الخزانة المركزية (٣٢)

ويستند هذا الرأى ،إلى ماروى من أن معاذ بن جبل • بعث بثلث الصدقة • فأنكر عمر بن الخطاب وقال : " لم أبعثك جابيا ،ولا آخذ جزية • ولكن بعثتك لتأخذ من أغنياء الناس ،فتردها على فقرائهم " فرد معاذ قائلا : " مابعثت إليك شيئا ، وأنا أجد أحدا يأخذه منى " فلما كان العام الثانى • بعث إليه بشطر الصدقة • فتراجعا بمثل ذلك ،فلما كان العام الثالث • بعث بها إليه كلها ، فراجعه عمر ،بمثل ماراجعه من قبل ذلك • فقال

معاذ : " ما وجدت أحدا يأخذ منى شيئا ." (٣٣)

والرأيان كلاهما صحيح . لأن ما يفيض عن حاجة الوحدة المحلية ، يمكن نقله إلى وحدة مجاورة ، أو التى تليها ، فما فاض يمكن إرساله للحكومة المركزية . وهذا يتمشى مع قانون الإدارة المحلية ، المعمول به حاليا فى جمهورية مصر العربية ، خاصة فيما يتعلق بإمكان تعاون الوحدات المحلية ، فيما بينها ، فى المشروعات المشتركة ، كإقامة مدرسة أو مستوصف ، أو وحدة اجتماعية تخدم قريتين متجاورتين ، أو أكثر ، أو التعاون مع الوحدات المحلية للمركز ، فى مثل هذه المشروعات ، أو التعاون مع المحافظة على إقامة جامعة إقليمية مثلا ، وبالمثل يمكن التعاون مع الحكومة المركزية ، فى إقامة مرفق ، لا تقوى عليه الوحدة المحلية . ولكن لا يشترط أن ينص على تحديد نسبة معينة من الزكاة ، ترسل إلى المركز ، أو المحافظة ، كما هو الشأن حاليا فى الضرائب المقاربة .

يؤيد ذلك ، ما قاله الدكتور محمد عبد الله العربى ، فى بيان الحكمة من تكرار مصرف " فى سبيل الله " فى كل من الزكاة والإنفاق . فقد ورد هذا المصرف قبل الاخير ، فى آية الزكاة ، وكان هو المصرف الوحيد ، فى آية الانفاق . ويستدل من ذلك ، أن العليم الحكيم ، أراد أن يجعل هذا المصرف بالذات قابلا لتغذيته من موردين ، لا من مورد واحد . ففى مجتمع معين ، وظروف معينة ، قد لا يفى مورد الزكاة لتغطية حاجات الفقراء والمساكين ، والعاملين عليها ، والمؤلفة قلوبهم ، والغارمين ، فيوجه جزء من حصيلة الإنفاق العام (الموارد المركزية) ، لتكملة ما عجزت عنه حصيلة الزكاة . وقد يحدث العكس ، فتفى الزكاة بمصارفها هذه ، فيوجه الباقى لباب " فى سبيل الله " (أى الموارد السيادية .)(٣٤)

ويرجع حق السلطة المحلية ، فى جباية الزكاة ، فى ظروفنا الراهنة ، إلى عدة عوامل :

اولا : أن ترك توزيع الزكاة للأفراد ، قد يؤدى إلى أن يزكى أكثر من غنى على فقراء معينين يعرفونهم ، دون أن تكون لديهم دراية بكثير من الفقراء المتعففين الآخرين . كما أن الحكومة المركزية ، أبعد من أن تحصى فقراء كل إقليم ، واحتياجاتهم ، إلا باجراءات معقدة ، لا تخلو من الخطأ أو التجاوز . أما الادارة المحلية ، فهى أقدر من الافراد ، ومن السلطة المركزية على ذلك .

ثانيا : هناك مرافق ، وأبواب للصرف ، في الإقليم ، لا يمكن للأفراد ، ولا للسلطة المركزية تقديرها ، وتحديدها . والأقرب إلى تقديرها وتحديدها هو السلطة المحلية .

ثالثا : أكرم للفقير أن يأخذ حقه من الحكومة ، لا من الأفراد ، وأيسر له أن يأخذها من السلطة المحلية ، لا السلطة المركزية .

رابعا : من أهالي كل إقليم من يملك المال ، ولكنه لا يعرف كيف يخرجه ، ولمن ؟

(المسألة الثانية) ـ الباب المفتوح وعاء للضرائب السيادية الحديثة .

والباب المفتوح للمسلمين ، هو أموال عفوهم ، أى صدقة التطوع .

والتفرقة بين الفريضة الإجبارية ، والباب المفتوح ، يوضحه نص جامع في آية البر : (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين ، وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب ، وأقام الصلاة ، وآتى الزكاة) (٣٤) فبعد أن ذكرت الآية إيتاء المال على حبه ، عطفت عليه إيتاء الزكاة ، فدل ذلك على أن كلا من التكليفين مختلفان . فالإيتاء الأول هو : الصدقة المندوبة ، والإيتاء الثاني هو الفريضة الإلزامية منصوصا عليها بكلمة : الزكاة .

روى عن أنس بن مالك : أن رجلا من تميم ، أتى رسول الله ـ ص ـ فقال : يا رسول الله ، إني ذو مال كثير ، وذو مال وأهل وحاضرة ، فأخبرني : كيف أصنع ؟ وكيف أنفق ؟ " فقال رسول الله ـ ص ـ : (تخرج الزكاة ، فإنها طهرة تطهرك ، وتصل أقرباءك ، وتعرف حق المسكين والجار ، والسائل) وفي هذا النص تفرقة واضحة بين الزكاة ، وبين صدقة التطوع ، ومنها صلة الأقارب ، وإعطاء المساكين والجيران والسائلين . (٣٤) مكرر

والأصل ، أن يؤدى المكلفون أموال العفو اختيارا من أنفسهم ، بحسب قوله ـ تعالى ـ (وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل) (٣٥) وفي تفسير المنار : قال الشيخ محمد عبده : " وهذا الإيتاء غير إيتاء الزكاة ... وهو ركن من أركان البر ، وواجب كالزكاة ، وذلك حين تعرض الحاجة إلى البذل ، في غير وقت إيتاء الزكاة . " (٣٦)

وصدقة التطوع ، واجبة أيضا على غير المسلمين ، فى قوله تعالى : (ما سلككم فى سقر ؟ قالوا : لم نك من المصلين ، ولم نك نطعم المسكين) (٣٧)

ونجد مثل هذا النص ، نصوصا عديدة ، فى العهد القديم والعهد الجديد ، المتداولين حاليا فى أيدى الكتابيين ، تحثهم على الإنفاق والصدقات ، بمعنى أموال العفو ـ غير المشور ـ وهى أيضا ، الباب المفتوح بالنسبة لغير المسلمين .

فاذا صدع الأفراد بأموال عفوهم ـ مسلمين وغير مسلمين ـ خفت مؤونة الدولة ، وإذا احجموا عنها ، بدأ تدخل الدولة ، واحتاج ولى الأمر ، إلى اتخاذ الإجراءات الجبرية ، وإلى فرض ضرائب إضافية ، ليجمع ما كان يجب أن ينفق من العفو لتكملة الوفاء بنفقات المجتمع (٣٨) ويرى الدكتور محمد عبدالله العربى ، أن أرشد نهج يتبعه ولى الأمر ، هو وضع نظام ضريبى عادل ، تقاس أحكامه على الزكاة ، وتلتزم خطة التصاعد ، بحيث يرتفع سعر الضريبة كلما عظم دخل المكلف ، وزاد العفو ، ولا تسرى الضريبة على وعائها من مال الفرد ، إلا بعد ان تطرح منه حصة الزكاة ، باعتبارها انفاقا ـ خصص وجهه ـ وسبق أن استخرج منه . (٣٩)

والباب المفتوح ، عبر عنه القرآن باصطلاح : " الانفاق فى سبيل الله " (وانفقوا فى سبيل الله ، ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) (٤٠) وقد اجمع العلماء على أن تعبير (فى سبيل الله) ينصرف إلى تحقيق مصالح الجماعة كافة . (٤١) وقيد الإنفاق بذكر " سبيل الله " لأن السبيل هو الطريق ، وسبيل الله هو : دينه وشريعته ، فكل ما أمر الله به من الإنفاق فهو داخل فى الآية . (٤٢) والإنفاق فى سبيل الله يقع على جميع أموال المكلف ، الفائضة عن كفايته ، بدليل قوله تعالى : (وأنفقوا مما رزقناكم) (٤٣) وقوله : (وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه) (٤٤) .

وقد ذهب البعض إلى القول بأنه : لا يوجد فى مال المكلف حق سوى الزكاة . لأن الأمر بالإنفاق العام ، كان قبل نزول آية الزكاة ، فالناس كانوا مأمورين بأن يأخذوا من مكاسبهم ، ما يكفيهم فى عامهم ، ثم ينفقوا الباقى ، ثم صار هذا منسوخا بآية الزكاة . ويجاب على ذلك ، بأنه لا يبعد على الله ، أن يوجب شيئا على سبيل الاجمال ، ثم يذكر تفصيله وبيانه بطريق آخر . (٤٥) والكل مجمع على أن فى أموال المسلمين حق سوى الزكاة ، ولا يعرف احد خالف ذلك سوى " الضحاك بن مزاحم " فإنه قال : نسخت الزكاة كل حق فى المال . (٤٦)

وزعم البعض ، أن الضرائب القائمة ، في الدول الإسلامية ، حاليا ، تقوم مقام الزكاة ، وذلك زعم لا يتفق مع أصل فريضة الزكاة ، الموجهة لمصارف معينة بذاتها ، وليست هـذه هي مصارف الضرائب التي تفرض الآن ... وأن النبي - ص - لم يفرض ضرائب مقدرة غير الزكاة والجزية ، لأن الحاجة لم تدع الى غيرهما في عصره ... وكان تعاون المؤمنين قائما فيما بينهم ، حتى كان المؤمن يؤثر على نفسه ، ولو كان به خصاصة .

يقول ابن عابدين : "إن فسقة التجار ، يظنون أن ما يؤخذ منهم من المكس ، يحسب عنه ، إذا نوى به الزكاة ، وهذا ظن باطل ، لا مستند له ، لأن الإمام لا ينصب الماكسين لقبض الزكاة ... " (٤٧)

وفرض الضرائب على أموال المغور ، يؤيده الفقه المالي القديم ، ويجمع عليه الفقه المالي الحديث .

المبحث الرابع
التطبيق المعاصر
النظام الضريبي الإسلامي الموحد

لاشك ، أنه قد آن الأوان ، لخروج الدراسات المعاصرة ، عن النظام المالي الإسلامي ، من نطاق الدراسات الفقهية ، لأحكام كل فريضة مالية على حده ، كالزكاة والجزية ، والخراج والعشور ، وغيرها ، إلى مجال البحث عن : هيكل ضريبي إسلامي ، يتوافق مع هذه الأحكام ، وفي ذات الوقت ، يتوافق مع جميع النظم الإسلامية الأخرى ، كالنظام السياسي ، والنظام الاقتصادي ، والنظام الادارى ، والنظام المدنى ، وغيرها ، مع مراعاة الاصول الفنية الصحيحة ، في علوم العصر ، كعلم الادارة ، وعلم المالية العامة ، وعلم المحاسبة ، وغيرها مما لا يتعارض مع الشريعة . ومما يدعو إلى الاطمئنان ، أن معظم المبادئ الواردة بهذه العلوم ، يجد مفتاحه في الشريعة الإسلامية ، وفي أبحاث المفكرين المسلمين . وشرط أهم ، وهو : أن تنتهى الدراسة ، الى توافق تام بين المحكومين والحاكمين ، بين المكلفين والادارة المالية .

ولقد كانت خطوة موفقة ، من أحد الباحثين المعاصرين (١) أن قدم لنا دراسة تفصيلية ، عما يجب أن يكون عليه الهيكل الضريبي الاسلامي ، في التطبيق المعاصر .

ويتلخص رأى الباحث ، في الخطوات الآتية :

اولا : أن تقوم الدولة ـ أخذا بأسلوب التخطيط ـ بتقدير نفقاتها المختلفة ، وذلك بحصر جميع احتياجاتها المنتظرة ، خلال كل سنة من سنوات الخطة ، تقديرا دقيقا . ولنفرض أنها قامت بتقدير نفقاتها ، خلال السنة بمبلغ ٢٠٠٠ مليون جنيه .

ثانيا : تقوم الدولة ، بتقدير جميع مواردها المنتظرة ، خلال هذه السنة من سنوات الخطة ، عدا مورد الضرائب ، ولنفرض أن تقديرها لهذه الموارد بلغ ١٥٠٠ مليون جنيه .

ثالثا : تقوم الدولة ، بحصر مورد الزكاة المنتظر تحصيله ، بحسب الأوعية المحددة بالقرآن والسنة ، ولكل وعاء مستحدث اجتهادا ، طبقا لظروفها . فإذا غطت الزكاة الفرق بين : ما ينتظر إنفاقه ، وبين ما ينتظر تحصيله من الموارد الاخرى ، وقدره ٥٠٠ مليون جنيه

(٢٠٠٠ مليون جنيه — ١٥٠٠ مليون جنيه) اكتفت بذلك . أما اذا قلت حصيلة الزكاة عن ذلك ، ولنفرض أنها بلغت ٢٠٠ مليون جنيه فقط ، فتكون الدولة فى حاجة إلى ٣٠٠ مليون جنيه أخرى ، يتطلب الأمر فرضها فى صورة ضرائب ، تستأدبها من المكلفين بأسلوب الضرائب التوزيعية ، وبالأسعار التى تكفى للوفاء بها خلال سنوات الخطة ، على أن تقوم بفرضها على الأوعية التى لم تتناولها الزكاة إن وجدت ، وإلا فرضتها على أوعية الزكاة نفسها .

رابعا : بهذا ، يكون قد تم الجمع بين الضرائب التحديدية (فى الزكاة) والضرائب التوزيعية (فى أموال المنو) .

<u>والملاحظات التى ترد على هذا الاقتراح</u> ، تتلخص فيما يلى :

اولا : يقوم الاقتراح على أساس الأخذ بنظامين متعارضين هما : الضريبة التحديدية والضريبة التوزيعية . ويعترض الفن المالى الحديث ، على الضرائب التوزيعية ، ويعتبرها ضرائب معيبة ، لعدم مرونتها ، وعدم عدالتها . وذلك لأنها لا تراعى التناسب بين الضريبة وبين ثروات المكلفين ودخولهم إنما تعنى فقط ، تناسبها مع الانفاق زيادة ونقصا . مما يترتب عليه قلقلة المراكز المالية للمكلفين ، وعدم استقرار الحياة الاقتصادية ، فى الاستثمار ، والادخار ، والاستهلاك . فى حين أن الضرائب التحديدية ، تزيد مع زيادة الثروات والدخول . كما أن الضرائب التوزيعية غير عادلة ، لأن التوزيع النهائى لايمكن أن يتم ، إلا على أساس تقريبى محض ، مع احتمال حدوث أخطاء فى التوزيع . وقد أظهرت التجارب ، أن الضرائب التوزيعية ، أحدثت العديد من المظالم .(٢)

ويلاحظ علماء المالية العامة ، أن معظم الدول ، أخذت — فى بادىء الأمر — بالضرائب التوزيعية ، لبساطة إدارتها المالية ، وتفصيل تقديرها وربطها بمعرفة رجال الحكم المحلى ، ومجالس القرى . وبتقدم علوم الاحصاء ، والمحاسبة ، والإدارة العامة ، اختفت الضرائب التوزيعية ، (وبخاصة الضرائب المركزية) ، وحل محلها الضرائب التحديدية .

ولقد كان الإسلام حكيما ، عندما فرض الزكاة على أساس الضرائب التحديدية ، باعتبارها تكليفا أبديا ، يجوز القياس عليها ، ولا يجوز قياسها على غيرها . وعلى أولى الأمر ، أن يقتربوا منها فى ضرائبهم ، باعتبارها نموذجا يحتذى به، لا أن يبتعدوا عنها .

وليس من قبيل المصادفة أيضا ، أن يبدأ الرسول -ص- تجربته فى الجزية ، على أساس شطر الثمر ، ثم صالح أهل فدك على مثل صلح خيبر ، كما صالح أهل وادى القرى على شطر النخل والزرع ، وبعد نزول آية الجزية صالح أهل مقنا ، على ربع الانتاج الزراعى ، والصناعى ، والمهنى والتجارى ، وأخيرا صالح أهل دومة الجندل على خمس ناتج الارض الخصبة من الواحة ، والعشر ، ونصف العشر من ثمار النخيل . وبالمثل صالح مجوس هجر ، وأهل اليمن ، على العشر تحديدا فى ناتج الارض ، وإن كان قد فرضها عليهم ضرائب توزيعية فى أموالهم المنقولة ، كما فعل مع أهل تيماء ،وتبالة ، وجرش ، إما أخذا بتشريعاتهم السابقة ، وإما لضآلة حصيلتها ، وإما لبساطة إدارتها المالية . فكانت الغالبية ضرائب قياسية تحديدية ، وكانت الأقلية ضرائب توزيعية ، فى سبيل التصفية . وسار على نهجه الخليفة الأول ، حتى كان عهد عمر ، الذى أخذ بالضرائب التحديدية التصاعدية بوجه عام .

وهكذا يتفق الفن المالى الحديث ، مع الإسلام ، فى تفضيل الضرائب التحديدية .

ثانيا : من الصعب ، إجراء تقدير دقيق ، لعناصر الإيرادات والمصروفات ، دون التعرض فى نهاية العام ، لعجز او زيادة ، فى جانب عن الآخر ، وتنشأ المشكلة ، عندما يحدث عجز فى جانب الإيرادات ، لأن الحكومة تكون قد استنفذت طاقتها ، من الإيرادات السيادية الأخرى ، كالايجارات ، والأثمان ، والقروض ، والرسوم ،ولم يبق أمامها إلا الضرائب ، فتضطر إلى إجراء عملية فرض جديدة للضرائب التوزيعية ، أو التسليم بما يحدثه ذلك العجز فى الخطة . والإجراء الأول ، يذكرنا بمراسيم التفويض الإلهى ، التى كانت سائدة قبل الإسلام فى مملكتى الفرس والروم .

ثالثا : يفترض الباحث ، أن هناك شرائح من الدخل ، لا تمتد إليها الزكاة . مع أن الزكاة ، لا تترك أموالا نامية فعلا وحكما ، و لا تترك إيرادا من مستغلات ، إلا وتمتد إليها

شرعا . وربما دفعه إلى هذا الافتراض ، التقيد بفرض الزكاة على أنواع المال ، التي تناولها الفقه التقليدي الجامد .

رابعا : يخدم الفكر الذي يقوم عليه النظام المقترح ، الاتجاه الاشتراكي بمعناه الواسع ، الذي يأخذ بالتخطيط المركزي لكل المرافق ، والذي يقوم على هيمنة الدولة ، وانبساط تدخلها في مختلف شئون النشاط الاقتصادي والاجتماعي . في حين أن الفكر الاقتصادي الإسلامي ، يقوم على أساس وقوف تدخل الدولة ، عند حد المرافق العامة اللازمة ، لحماية المجتمع ، في اصوله الخمسة من ضروريات ، وحاجيات ، وتحسينات ، دون أن تتحول إلى زارعة ، أو تاجرة أو صانعة ، وتترك باقي المرافق ، لنظام الإدارة الشعبية ، بحسب نظام الحسبة في الإسلام . وبذلك تترك حداً مناسبا للكفاية ، وتسمح للجهود الفردية بالمساهمة في دفع عجلة الإنتاج ، وتشجع رؤوس الاموال الخاصة على الحركة ، وإلا قبعت هذه الأموال ، بل وتحولت خارج دار الإسلام .

خامسا : يقوم هذا الفكر ، على أساس اعتبار الزكاة فريضة سيادية مركزية ، في حين أنها ليست سوى فريضة محلية ذاتية .

سادسا : يتمشى الاقتراح ، مع رأي القائلين بأن التوظيف ، يجب أن يكون إجراء مؤقتا لمواجهة ظروف غير عادية ، وأنه حق للإمام ، إذا لم يكن في خزانة بيت المال مال ، يواجه به ضرورات المجتمع ، كنفقات الحروب ، والأوبئة ، والمجاعات (٢) مكرر ، ويتوسع الباحث في ذلك ، فيجيز التوظيف لأغراض التنمية ، ولانبساط تدخل الدولة في كل المرافق ، والأنشطة الاقتصادية والاجتماعية .

تفاديا لذلك كله ، لابأس من أن يقوم الهيكل الضريبي الإسلامي ، على الأسس الآتية :

أولا : تفرض الزكاة بقانون ملزم ، على جميع المسلمين ، وغير المسلمين ، ذوي الرعوية الإسلامية ، سواء كانوا مقيمين داخل البلاد أو خارجها . كما تفرض على أموال المستثمرين الأجانب ، المستثمرة داخل البلاد ، أو المودعة في بنوكها ومؤسساتها المالية ، وغير ذلك من الأموال ، التي تتمتع بحماية الدولة الإسلامية .

ويجب أن تتناول الزكاة ، كل الأموال النامية بالفعل ، أو النامية حكما ، وجميع المستغلات ، بعد إجراء حصر دقيق لأوعية الزكاة ، طبقا لما استقر عليه الفقه المالي ،

بشرط ألا يخضع مال واحد لزكاتين ، لأن الزكاة من التكاليف المضيقة ، التى لا يثنى فيها .

ثانيا : تلغى جميع الضرائب والرسوم ، التى تقوم بجبايتها الآن ، وحدات الحكم المحلى ، ويكتفى بالرسوم المحلية ، التى تستأدى نظير خدمة فعلية تقوم بها هذه الوحدات لمواطنيها ، قياسا على صدقة المناجاة ، وصدقة رد المظالم ، أما الرسوم التى تقع على نفس أوعية الزكاة ، كرسم النظافة (٣) ، ورسم الشاغلين (٤) ، والرسم الاضافى على العقارات المبنية (٥) ، فكلها حيل قانونية ، لمضاعفة الضريبة على دخل العقارات المبنية . (٦)

ثالثا : يوكل إلى أجهزة الحكم المحلى جباية الزكاة ، وتوجيهها فى مصارفها ،وتنشأ بين الوحدات المحلية المختلفة ، صناديق مشتركة ، لتوجيه فائض الزكوات اليها ، للصرف منها على المرافق التى تخدم مجموعة منها ، وقد أخذ قانون الحكم المحلى الحالى بهذا المبدأ (٧) ، رغم اختلاف الموارد التى تصب فى هذه الصناديق ، التى يجب إعادة النظر فيها على ضوء مواردها الجديدة .

رابعا : تقوم السلطة المركزية ، بفرض الضرائب ، على الباب المفتوح من أموال العفو ، بقانون يحدد وكاء كل ضريبة ، يستوى فى ذلك فرضها على أساس الضريبة الموحدة ، أو على أساس الضرائب متعددة الأوعية ، والفكر المالى الإسلامى فيه متسع للنظامين ، وإن كان من الايسر ، أن تأخذ بنفس أوعية الزكاة ، تحقيقا لقاعدة الاقتصاد فى النفقات . ويخول القانون ، السلطة التنفيذية ، باقتراح سعر الضريبة ، على أموال العفو سنويا ، بحسب مقتضيات الأحوال ، وبذلك تتفادى التعرض لمساوئ الضرائب التوزيعية ، وتوائم بين احتياجاتها الإساسية ،وبين المورد المطلوب .

خامسا : تخصم الزكوات المحلية ، من أوعية ضرائب العفو المناظرة إذا أخذنا بمبدأ الضرائب المتعددة ، أو يخصم مجموع ما أداه المكلف من الضريبة إذا أخذنا بمبدأ الضريبة الواحدة ، تفاديا للازدواج ، باعتبار أن الزكاة عنصر من عناصر التكلفة . وذلك استنادا إلى قول رسول الله ـ ص ـ : (لاثنى فى الصدقة) ، ولما ورد فى معاهدة حبيب بن مسلمة لأهل تفليس ، فى عهد ذى النورين : عثمان بن عفان ، من النص على

" أن يؤدوا هذه الأرحاء والكروم ، في كل سنة ، مائة درهم ، بلا ثانية " (٧)

سادسا : يسمح نظام الضرائب على الأوعية المتعددة ، بفرض الخراج (الضريبة على الأطيان الزراعية ، دون خصم العشر منها ، لاختلاف الوعية ، فوعاء الضريبة هو ملكية الثروة العقارية ، أما وعاء العشر فهو دخلها ، ولتجنب الازدواج الضريبي ، تحدد القيمة الايجارية للوحدة الواحدة من الأرض (الفدان) ، على أساس التعامل الفعلي • وقد اجازت الشريعة الإسلامية التعامل على الأرض الزراعية بنظامين : الإجارة ، والمزارعة ، ومن هذه الإجازة ، نعتبر أن نصيب المالك من المزارعة ، معادلا للإيجار ، وعليه ، فلا بأس من تحديد القيمة الايجارية ، على أساس نصف صافي غلة الفدان سنويا ، في المتوسط ، مع مراعاة حالات الإعفاء ، والتخفيف ، مما ورد في الأثر عن علي بن أبي طالب ، في كتابه للأشتر النخعي حين ولاه ولاية مصر : (فإن شكوا ثقلا ، أو علة ، أو انقطاع شرب ، أو بآلة ، او احالة أرض ، اغتمرها غرق ، أو اجحفها عطش ، خففت عنهم ، بما يرجو أن يصلح أمرهم.... " (٨) ويصرف النظر على التحكم ، في تقدير الايجار على أساس سبعة امثال الضريبة المربوطة ، وقت صدور قانون الاصلاح الزراعي (٩) ، ويقوم بالتقدير لجنة واحدة ، بخلاف لجنتي الحصر والتقدير (١٠) اقتصادا للنفقات ، إلى غير ذلك من الاصلاحات الواجب إدخالها على هذه الضريبة •

سابعا : إذا لم تف الضرائب المباشرة ، فلا بأس من فرض الضرائب غير المباشرة ، كالضرائب على الصادرات والواردات ٪ والعزوف ما أمكن عن الضرائب غير المباشرة على الاستهلاك ، في الضرورات والحاجيات ، دون الكماليات •

ثامنا : على الدولة – صاحبة الدومين العقاري والصناعي والتجاري ، ذي القاعدة العريضة – أن تبيع للأفراد والشركات ، أطيانها الزراعية ، إلا ما يحتمل تخصيصه للمنافع العامة في الزمن الطويل – لأنه ثبت على وجه قاطع ، أن دخلها من ناتج هذه الأطيان أقل بكثير من حصيلة الضرائب التي تفرض عليها ، عشرا أو خراجا ، بالإضافة إلى عائد بيع هذه الأطيان ، الذي يمكن توجيهه للتنمية الزراعية ، خاصة بعد التصريح من المسئولين ، بأن خسارة هذه الأطيان في السنوات الأخيرة ، يبلغ أكثر من نصف مليار جنيه •

أما بالنسبة لمورد إيجار الاطيان ، المملوكة ملكية خاصة للدولة ، فهى لاتكاد تعادل ما يمكن أن تحصل عليه من عشر وخراج ، وقد لوحظ سهولة التهرب من دفع هذا الإيجار لأسباب ليس هنا مجال سردها .

وعليها أيضا أن تبيع اراضيها الفضاء ، الداخلة فى زمام المدن ، والقرى ، لتشجيع الأموال الخاصة على الاستثمار العقارى ، بعد أن وصلت مشكلتها حد الإعجاز ، واستثمار حصيلة البيع ، فى إنتاج مواد البناء محليا وبذلك تكون قد وسعت المادة الخاضعة للضرائب على العقارات المبنية ، زكاة ، أو عفوا .

وعليها ايضا أن تتخلص من كل مؤسساتها التجارية والصناعية الحديثة ، وتلك التى تحدد خسارة . وفى العائد الذى تحصل عليه من : تجنب الخسارة ، وثمن البيــــع ، والضرائب المتوقعة بعد رفع المال الخاص لكفاءتها الإنتاجية ، ما يغنى عن الاستثمار العام ، ويكفينا مئونة الاختلاس ، والرشوة والتسيب ، ويمتص الثروات الخاصة ، التى ظلت قابعــــة أكثر من ربع قرن من الزمان . وما استتبعه من زيادة معدلات الاستهلاك ورفع الأسعار .

تاسعا : الزكاة وميزانية الدولة : اختلف الفقهاء المعاصرون ، فى مدى علاقة الزكاة بميزانية الدولة ، الى ثلاثة آراء :

الرأى الأول : الأخذ بقاعدة " وحدة الميزانية " بشرط أن تشمل جميع الإيــرادات وجميع المصروفات ، بما فى ذلك الزكاة ، إيرادا ومصروفا ، كوحدة واحدة ، تواجه فيهـــا النفقات فى مجموعها ، مع الإيرادات فى مجموعها . بحيث تكفى نظرة واحدة للميزانيــة لمعرفة المركز الحقيقى لمالية الدولة .

ويستند أصحاب هذا الرأى ، إلى أنه : لا تباين بين أبواب صرف الزكاة وأبواب صـرف الفئ ، وبالمثل أبواب صرف ضرائب العفو ، إذ أن مفهوم مصرف : " فى سبيل اللــــه " شمل الجميع ، ويتسع للإنفاق على كل أبواب الخير ، بشرط ألا نهمل مصرفا من المصـــارف التى خصها الله ـ تعالى ـ بالذكر . (١١)

الرأى الثانى : ينادى بعمل ميزانية مستقلة للزكاة ـ إيرادا ومصروفا ـ عن ميزانيــــة الدولة العامة ، حتى يمكن تخصيص الزكاة لمصارفها ـ إذ أن مصرف [فى سبيل اللــــه] يعنى النفقات الحربية ، وحماية الثغور ، وتأمين البلاد ، لأننا لو عممنا هذا المصــرف ،

لما كان لتخصيص باقى المصارف فائدة . ولذا وجب أن يكون لها ميزانية واحدة ، مستقلة عن الميزانية العامة ، كما تنشأ لها إدارة خاصة ، لاستلامها ، وتوجيهها فى مصارفها ، وهذا مافهمه المسلمون الأوائل ، فكان لهم بيت مال خاص بالزكاة مستقل عن بيت مال الفيء والغنائم والضوائع . (١٢)

الرأى الثالث : ويجرى عملية توفيق ، بين الرأيين السابقين ، حيث يرى ان يتمسك بوحدة الميزانية ، وفى ذات الوقت ، الأخذ بقاعدة التخصيص ، فيخصص مورد الزكاة لأبواب إنفاقها ، مع عدم التوسع فى مفهوم مصرف " فى سبيل الله " . (١٣) كما أن الميزانية الإسلامية تسمح بأمر وسط بين التخصيص ، وعدم التخصيص . (١٤)

والرأى الأخير ، يتناسب مع طبيعة الزكاة ، كمورد محلى ، خاصة وأن المسألة لم تعد الآن زكاة وغيثا ، وإنما زكاة على الجميع ، ثم ضرائب على الجميع . فلا بأس بالتخصيص ، لا بالمفهوم السابق ، ولكن على أساس توجيه الحصيلة كلها للحكم المحلى ، كما يجرى عليه العمل الآن بشأن ميزانية المحليات .

<u>مزايا النظام المقترح</u> :

يحقق النظام المقترح للضرائب الموحدة ، عدة مزايا اقتصادية ، واجتماعية ، وأكتفى ببيان ، المزايا التى يحققها فى المجال الضريبى :

اولا : الحد من جموح العوامل النفسية ، الدافعة الى التهرب الضريبى - فإحساس الفرد بأنه يؤدى الضرائب كلها ، سواء كانت الزكاة ، او أموال العفو ، على أساس أنها فرائض دينية ، يدفعه إلى الوفاء المنضبط والمستمر ، محتسبا كل مايدفعه لله تعالى - وقد أثبتت كل التجارب ، على أن التزام المفروض على الشخص المسلم ، من خارج دينه ، لا يقابل فى نفسه احتراما ذاتيا ، ويدفعه إلى التهرب من أدائه ، وقد يدفعه إلى عدم الثقة بأولى الأمر .

وقد حاول بعض الكتاب الغربيين ، أن يثبت العكس فقال بأن أحكام تشريع الزكاة ، وذلك بإعفاء الأموال التى لاتستمر ملكيتها عاما كاملا ، من الزكاة ، يؤدى إلى التهرب من الزكاة . واستشهد بما لجأ اليه ، فقيه شهير فى العصر العباسى " اسمه القاضى يوسف " ،

من هبة أمواله لابنه ، قبل حولان الحول ، ثم استردادها منه ثانية ، لاعدام أحد الشروط الرئيسية ، لاستحقاق الزكاة [١٥] ويرد على ذلك بأن الحيل الشرعية ، محرمة فى الاسلام ، كما أن الحيل القانونية موجودة فى التشريعات الوضعية . وإذا صحت الحيل القانونيـــة فى التشريعات الوضعية ، فإنها لا تصح فى الإسلام ، وقد أفاض العلماء المسلمون فـــى ذلك ، ويكفى أن نحيل الكاتب الفرس ، إلى كتاب "الحيل فى الشريعة الإسلامية ، وشرح ماورد فيها من الآيات والاحاديث " للاستاذ محمد عبدالوهاب بحيرى . ففيه الرد الكافـى عليه . كما نحيله الى نص جامع ، ورد فى كتاب النبى ـ ص ـ لوائل بن حجر الحضرمـــى ، يقول : (لاخلاط ، ولا وراط ، ولاشناق ، ولاشغار ، ولاجلب ، ولاجنب ... ومـــن أجبأ فقد اربى) [١٧] ، هذا النص على قصره ، استوعب كل حيل التهرب الضريبـــى ، المعروفة قديما وحديثا ، ولعل فى النص على تحريم الجنب أى تجنيب الأموال كلها أو بعضها حتى لاتشملها الفريضة ـ رد كاف على هذا الزعم .

هذا بالنسبة للمسلم . أما بالنسبة لغير المسلم ، فلعل فى إحساسه بالعدالـــة ، والمساواة فى تحمل التكاليف العامة ، وإحساسه بالأثر المباشر لانفاق الزكاة ، على فقـراء أهل ملته ومساكينهم ، والمؤلفة قلوبهم ، والغارمين منهم ، مايكفى لرفع كفاءة التضامـــن الاجتماعى بين الجميع ، وبالتالى هبوط معدلات التهرب إلى ادنى حد ممكن . خاصـة ، وأن فرض الزكاة وضرائب العفو عليهم ، يمكنهم من تنفيذ النصوص ، التى يؤمنون بها فـــى كتبهم ، من التزامهم باداء العشر ، والصدقات على هؤلاء .

ثانيا : يؤدى النظام المقترح ، إلى تبسيط الإدارة المالية ، وتوحيد جهات تقديـــر الضرائب وربطها وجبايتها ، فلا مصلحة ضرائب عامة ، بجوار مصلحة الضرائب العقاريـــة ، وبجوار مصلحة الجمارك ، وإدارة الضرائب على الانتاج ، بالإضافة إلى أجهزة الإيـــرادات التابعة للحكم المحلى . حتى لايكاد المواطن يتخلص من التزام عليه لاحدى هذه الجهات ، حتى تطالبه الأخرى بما عليه . هذا ، بخلاف الفرائض الأخرى شبه الضريبية ، كالتأمينـات الاجتماعية ، والتأمين الصحى ، والمعاشات ، وغيرها . كما يخلص المواطن من الاجـراءات الروتينية المعقدة ، التى يتطلبها تقدير وربط أعداد من الضرائب ، لا يكاد يحصيهـــا ، ويخلصه من مئات القوانين والقرارات الضريبية ، التى لايكاد يستوعبها ، موظف الضرائـــب

ذاته ، ويرحم الله عامة المكلفين .

ثالثا : يتلاءم مع القواعد الفنية للميزانية ، ومع القواعد الفنية للضريبة ، لقيامه على أساس الضرائب التحديدية ، لا الضرائب التوزيعية ، ووقوع الضريبة على الأموال لا على الأشخاص . ووقوعه على الثروة فى بعض مال المكلف ، وعلى الدخل فى ماله الآخر ، وعلى كليهما فى مال ثالث ، سواء فى الضرائب المحلية ، أو الضرائب المركزية ، وأخذه بقاعدة التقدير الإدارى المباشر فى الأموال الظاهرة ، وبقاعدة الإقرار فى الاموال الباطنة . بالاضافة إلى أنه يوائم بين ربط الحصيلة بالمصروفات من جهة ، وربطها بالمقدرة التكليفية للمموّلين ، من جهة أخرى عن طريق السعر المرن لضرائب العفو .

رابعا : يرفع الحساسية القائمة بين المسلمين وغير المسلمين ، بسبب ثنائية النظام ، وما اسفر عنه الفكر الاسلامى القديم من نظريات التبرير الشرعى لفرضية الضرائب على اهل الذمة ، ويكفى أن نأخذ عبرة من التاريخ الاسلامى ، عندما نطالع ثورات الاقباط فى مصر ، ضد الإدارة المالية ، بسبب الجزية والخراج . فى نهاية العصر الأموى ، حتى عصر المأمون .(١٦) وماتذرعت به المؤلفات الإكليركية (١٧) من أن الجزية كانت وسيلة لامتصاص الأغلبية للأقلية (١٨) .

خامسا : يحقق النظام الضريبى المقترح ، كل أنواع التوازن فى المجتمع الاسلامى . فهو يحقق المشروعية الإسلامية العليا للفرد المسلم ، ابتداء من التوحيد والعدل ، إلى حفظ أصوله الخمسة فى الضرورات والحاجيات والتحسينات ، ثم تضامن الجماعة على " هيئة أمة متحدة " ويحقق للفرد غير المسلم ، الحد المطلوب له من هذه المشروعية ، بحفظ اصوله الخمسة ، وتضامنه مع الجماعة . كما يحقق التوازن بين الحكام ، والمحكومين ، بالوقوف عند الحد الوسط من التكليف الضريبى ، وحفز الطاقة البشرية على العمل ، ومشاركة الأفراد فى النشاط الاقتصادى طبقا لنظام الحسبة (الادارة الشعبية) ، ويحقق التوازن بين : النظام الاقتصادى ، والنظام المالى ، والنظام الإدارى ، والنظام المدنى ، والسياسى ، لأن جميع هذه النظم تقوم على أساس مشروعية واحدة ، أساسها السياسى العقد ، وأساسها

الاجتماعي : الصالح العام ، والتضامـــن •

سادسا : يعطي للعالم غير المسلم ـ الذي بدأت عيناه تتفتح على قيمة الشريعـة الإسلامية ـ نموذجا مقبولا ، لأ يصرية الشريعة وجدارتها ، لا على مسايرة العصر كمـا يقولون ، ولكن على الارتفاع فوق مستوى ما يعرفه العصر ، من نظم ، وقوانـين •

والله اسأل ان يوفقنا إلى خير ما يحب ويرضى !

الحواشى والتعليقـــــات

البـــــاب الاول

الفصل الاول

المبحث الاول

١ ـ د ٠ مصطفى كمال وصفى : المشروعية فى النظام الاسلامى صـــ ٥

٢ ـ أحمد حسن الباقورى : معالم الشريعة ص٩

٣ ـ د ٠ مصطفى كمال وصفى : المشروعية فى النظام الاسلامى ص١٨

٤ ـ د ٠ على جريشة : القرآن فوق الدستور : مقال بمجلة "الدعوة عدد يوليو سنة١٩٧٦ ص

المبحـث الثانـى

المشروعية العليا فى الفكر المعاصـــــر

٥ ـ يرجع بالتفصيل لتطور نظرية القانون الطبيعى فى : د ٠ عمر ممدوح : أصول تاريـــخ القانون ص ١٠٦ ومابعدها ، د ٠ سليمان مرقس : موجز المدخل للعلوم القانونية ص ١٨١ ـ ١٩٥ ، د ٠ مختار القاضى : أصول القانون ص٣٩ ـ ٤٧ ، فؤاد محمد شبل : النظريات السياسية ، د ٠ محمد كامل ليله : النظم السياسية ـ الدولـــة والحكومة ص ٢٢٠ ـ ٢٢٤ ، أحمد محمد غنيم : تطور الفكر القانونى ص ٥ ـ ٢٢ ، د ٠ طعيمه الجرف : نظرية الدولى ص١٣٨ ـ ١٤٢ ، د ٠ فؤاد العطار : النظم السياسية ص ٧٦ ومابعدها ، د ٠ محمد على عمران : المدخل للعلوم القانونية ص١٢٨

٦ ـ من هؤلاء : تيسو فى كتابه
Introduction pholospluique à étude du droit natiorel
أما هوبز ، فقد حصر مبادىء القانون الطبيعى فى اثنى عشر مبدأ ، وذلك فى كتابه " الهولة " الذى نشر عام ١٩٦١ ٠

٧ ـ د ٠ محمد ضياء الدين الريس : الخراج والنظم المالية الاسلامية ص٣٤ ـ ٣٦

٨ ـ د ٠ محمد ضياء الدين الريس : المرجع السابق ص ٦٦ ـ ٦٧

٩ ـ يرجع بالتفصيل لدراسة النظرية فى : د ٠ فؤاد العطار : النظم السياسية ص ٨٤ ومابعدها ، د ٠ طعيمه الجرف : نظرية الدولة ص ١٣٩ ، د ٠ سليمان مرقـــس : موجز المدخل للعلوم القانونية : ص١٨٤ ـ ١٨٥ ، د ٠مختار القاضى : أصول القانون

احمد محمد غنيم : تطور الفكر القانونى من ص ٢٦ ـ ٤٠ ، د • محمد كامل ليله : النظرية السياسية ص ٣٧ ومابعدها

Savine,G. A History of Political Teory op,c. PP. 247

Austin: Lectutes on Junispredence: Vol: 2, P. 140

(١٠) لوقـــا ٢ : ٢٥

(١١) رسالة القديس بولس إلى الرومان : إصحاح ١٣ أيات : ١ ـ ٧ (الترجمة العربية)

(١٢) احمد وفيق : علم السياسة ج ٩ ص ٤٣٢ ـ ٤٥٤ ، وراجع أيضا : على علـــى منصور : الشريعة الاسلامية والقانون الدولى العام ص ٣٥٤ •

(١٣) فؤاد محمد شبل : النظريات السياسية ج ١ ص ٢٠١

(١٤) د • عمر ممدوح : أصول تاريخ القانون ص ١٠٨

(١٥) يمكن الرجوع لافكار هذه المدرسة بالتفصيل فى : pp. 455 - 476.

مرجع سابق Sabine

(١٦) د • توفيق الطويل ـ الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها من ١٩٢ ـ ١٩٣

(١٧) بنتـام : أصول الشرائع ج ١ ص ٥٨ ـ ٥٩

(١٨) بنتـــام :

Graham Wallas. Geramy Bentam. Ensyclopaedia of the Social Sciences. op.c vol 1-2,p.P. 518 - 519.

(١٩) يوسف كمال : مستقبل الحضارة بين العلمانيين والشيوعية والاسلام ص ٢١١ ـ ٢١٢، احمد محمد غنيم تطور الفكر القانونى ص ١٥٧ ـ ١٥٨ ، د • توفيق الطويـــل : الفلسفة الخلقية ـ نشأتها وتطورها ص ٢٢٢ ومابعدها •

(٢٠) محمد فتحى عثمان : الفكر القانونى الاسلامى ص ٢١

(٢١) د • احمد رشاد موسى : محاضرات فى الفكر الاسلامى الاقتصادى المقارن ، ألقيت على طلبة قسم العلوم المالية والاقتصادية بمعهد الدراسات الاسلامية فى السنـة الدراسية ١٩٧٥/١٩٧٦ م

(٢٢) Gobineau: Essai sur l'ineglité des races humaines Paris الطبعة الثانية جـ ١ ص ٢٢٧

(٢٣) يرجع لافكارهم بالتفصيل فى : د. عمر ممدوح مصطفى : مرجع سابق ص١٠٢ ـ ١٠٣ ، عمر شريف : مذكرات فى نظام الحكم فى الدولة الاسلامية ـ لمعهد الدراسات الاسلامية ص ١١ ـ ١٣ ، د. محمود حلمى : المبادئ الدستورية العامة ص ١٣٦ ـ ١٣٨ ، Sabine مرجع سابق ص ٤٥٥ ومابعدها ، د. محمد كامل ليله : مرجع سابق ص ٧٩ ومابعدها .

(٢٤) يرجع بالتفصيل لهذه النظرية فى : د. سليمان مرقس : مرجع سابق ص ٢٢٠ ـ ٢٢٦ ، د. محمود القاضى : مرجع سابق ص ٦٢ ومابعدها ، احمد محمد غنيم تطور الفكر القانونى ١٢٦ ـ ١٣٢

(٢٥) يرجع لها بالتفصيل فى د. سليمان مرقس : المرجع السابق ص٢٧٧ ـ ٢٧٨ ، د. محمود القاضى : مرجع سابق ص ٦٤ ومابعدها .

(٢٦) بالتفصيل فى : د. سليمان مرقس : المرجع السابق ص ٢٣٢ ـ ٢٣٨ ، د. محمود القاضى : المرجع السابق ص٦٩ ـ ٧٦ .

(٢٧) صاغ العميد دجى نظريته فى كتبه :

Les transformation Generales du droit privé. Manuel de droit constitutionnel. L'état, L'droit Objetif et la loi Posotive. Traité do droit constitutionnel.

(٢٨) د. مختار القاضى : أصول القانون ص ٥٠

(٢٩) يرجع بالتفصيل فى دراسة هذه النظرية إلى د. أحمد رشاد موسى : محاضرات بعنوان الاسس الفلسفية للنظرية الماركسية للدراسات التمهيدية لماجستير العلوم المالية والاقتصادية سنة ٧٥/ ١٩٧٦ بمعهد الدراسات الاسلامية ، د. ابراهيم دسوقى اباظة فى كتابه "تقدميون إلى الخلف" ، د. محمد كامل ليله : مرجع سابق ص ٣٤٥ ـ ٣٩٨ ، احمد محمد غنيم : تطور الفكر القانونى ص ١٣٤ ومابعدها .

(٣٠) النظام المالى السوفيتى بقلم نخبة من العلماء السوفيت ص ٢٥١

(٣١) المرجع السابق ص ١٧٣

(٣٢) المرجع السابق : الفصل العاشر ، والحادى عشر والثانى عشر ص ١٩٩ ـ ٢٠٥

(٣٣) هارولد لاسكى : Democracy in Crisis الترجمة العربية ص ١٩

(٣٤) من أمثال : وليم جودوين ، وفون جوركة ، وبرودين ، وستيرز ، وباكونين ، وتلستوى ، وغيرهم . راجع بالتفصيل افكار هؤلاء فى : أحمد محمد غنيم ، تطور الفكر القانونى ص ١١٢ ومابعدها ، فؤاد محمد شبل : النظريات السياسية ج ١

(٣٥) راجع كتبه : قواعد السياسة ص ٩٩ ومابعدها (السلطات فى الدولة والتنظيم الدولى) ، وكتابه : الدولة نظريا وعمليا ج ٢ وخاصة الفصل الرابع تحت عنوان " مستقبل الجيل الحاضر " ص ٦٣ ومابعدها ، وكتابه السلطة والفرد (الترجمة العربيـــة) .

(٣٦) يعرض اوستن لنظريته فى كتابه Lectures on Jurisprudence
راجع د . محمود القاضى : أصول القانون ص ٧٦ ـ ٨٠

(٣٧) عبدالرازق محمد حسن : العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية فى تشريعات الضرائب ـ مجلة التشريع المالى والضريبى ـ العدد ١٠ فى اكتوبر سنة ١٩٥٣ ص ٣٩

(٣٨) كاسيررز : الدولة والأسطورة ص ٨٣ ـ ٨٤ ، ١٠٨

(٣٩) أبوالاعلى المودودى : نحن والحضارة الغربية ص ٤٠ ـ ٤١

الفصـــل الثانـــــى

المبحث الاول

فشل الانسان فى تصور مشروعيته العليا

(١) نقلا عن د . ابراهيم الطحاوى : الاقتصاد الاسلامى مذهبا ونظاما .

(٢) الانفال : ٦

(٣) الحج : ٨ ، ولقمان : ٢٠

(٤) غافــــر : ٥

(٥) النساء : ١٠٩

(٦) الكهف : ٥٤

(٧) النص منقول عن كتاب : الاسلام والحضارة العالمية تأليف محمود أبوالفيض المنوفى ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣ ٠

(٨) الكسيس كارليل : الانسان ٠٠٠ هذا المجهول ، فصل تحت عنوان : تقدم علم الكائنات الحية أبطأ من تقدم علم المادة الجامدة ـ جهلنا بأنفسنا ص ٢٠ وما بعدها إلى ص ٢٩

(٩) كاسيرر : الدولة والأسطورة ص ١٥٠ ـ ١٥١

(١٠) من أقوال العلامة " كرلسون " نقلا عن كتاب : الفكر المعاصر فى ضوء الاسلام الاستاذ أنور الجندى ص ٧٦ ـ ٧٧

(١١) زاهر عزب الزغبى ٠

(١٢) الإسراء : ٨٥

(١٢) مكرر الإسراء : ٣٦

(١٣) الأحزاب : ٧٢

(١٤) الروم : ٧

(١٥) البقرة : ٢٥٥

(١٦) النجم : ٢٣

(١٧) الأنعام : ١١٦

(١٨) النجم : ٢٨

(١٩) Alfred M. Freedman & Harold Kaplan: Comprehensive Tegstbook of Psychiatry. 1942. Baltimore. U.S.A. P.P. 255 - 258

(٢٠) الحج : ٧٣

(٢١) الروم : ٥٤

(٢٢) الأنفال : ٦٦

(٢٣) النساء : ٢٨ ، ٧٦

(٢٤) بكر موسى : حرية الانسان فى الاسلام .

(٢٥) طـــه : ١١٥

(٢٦) يـــس : ٧٨

(٢٧) الـــروم : ٩

(٢٨) الأعلـــى : ٦

(٢٩) مريـــم : ٦٤

(٣٠) الاســـراء : ٨٣

(٣١) المعـــارج : ١٩ ـ ٢١

(٣٢) د . مصطفى كمال وصفى : محاضرات عن الفكر الاقتصادى الإسلامى المقارن لقسم لقسم الماجستير شعبة العلوم المالية والاقتصادية ٧٥/ ١٩٧٦ ص ٤٠ ومابعدها .

(٣٣) هارولد لاسكى : محنة الديمقراطية ص٩ ومابعدها

(٣٤) القيامـــة : ٢٠

(٣٥) الأنبيـــاء : ٣٧

(٣٦) الإســـراء : ١١

(٣٧) شبنجلـــر : فى كتابه انهيار الغرب .

(٣٨) شميـــتز : الإسلام قوة الغد العالمية ، وعلى الأخص الفصل الأول والفصل الأخير .

(٣٩) إشفتيز : ترجمة د . عبدالصمد بدوى .على الأخص ١١ نحن نعيش اليوم فى ظل انهيار الحضارة وفى ص ١٣ " لقد أفلست الحضارة دون مقاومة ودون شكوى "

(٤٠) الإسلام يرفض الاشتراكية للدكتور محمد عبدالمنعم خفاجى ، روسيا فى مغيب الشمس بقلم ويلى برتشر . ترجمة محمد سامى عاشور .

(٤١) العنكبـــوت : ٤١

(٤٢) الأعـــراف : ١٧٦

(٤٣) التوبـــة : ١٠٩

(٤٤) طـــه : ١٦

(٤٥) المؤمنـــون : ٥٠

(٤٦) الجاثيـــة : ٢٣ ـ ٢٤

(٤٧) الإســـــراء : ١٦

المبحث الثانـــــى

لابديل عن المشروعية الاسلاميــة العليـــــــا

(٤٨) د ٠ أحمد ثابت عويضه : مصدر الالتزام بالوفاء جـ ٢ الفصل الأول كله ٠

(٤٩) د ٠ أحمد ثابت عويضه : المرجع السابق ص ٤٠

(٥٠) الشعـــراء : ٧٨

(٥١) الملــــك : ١٤

(٥٢) د ٠ محمد عبدالله العربى : التنظيم الحديث للدولة الاسلامية بين الشريعة والقانون ٠ مجلة الدراسات الاسلامية العدد ٢ السنة الثانية ٠

(٥٣) د ٠ محمد عبدالله العربى : التنظيم الحديث للدولة الاسلامية بين الشريعة والقانون ـ محاضرات القيت فى الموسم الثقافى الثالث لجامعة أم درمان الاسلامية فى ١١ فبراير سنة ١٩٦٩ منشور بمجلة الدراسات الاسلامية العدد ٢ السنة الثانية ص ٣٧ ٠

(٥٤) المرجع المذكور ص ٣٨

(٥٥) الأعـــراف : ٥٩

(٥٦) الأعـــراف : ٦٥

(٥٧) الأعـــراف : ٧٣

(٥٨) يونــــــس : ٧٢

(٥٩) البقـــرة : ١٢٨

(٦٠) البقـــــرة : ١٣٢

(٦١) يوســـــف : ١٠١

(٦٢) يوســـــف : ١٠١

(٦٣) النمـــــل : ٣١

(٦٤) آل عمــران : ٥٢

(٦٥) من هذه النصوص ماورد فى سفر التثنية ، الإصحاح ١٨ ، الإصحاح ٣٢ ، الإصحاح ٣٣ ، وفى سفر أشعيا الاصحاح : ٢ ، الاصحاح ٢١ ، الإصحاح : ٤٢ ، والاصحاح : ٦٠ ، وفى إنجيل يوحنا الإصحاح الأول ، والإصحاح : ١٤ ، الاصحاح : ١٦ وإنجيل متى الاصحاح : ٧ . راجع النصوص وتحقيقها فى كتاب : يوحنا المعمدان (النبى يحيى) : عبدالرازق نوفل ص ١٠٣ ومابعدها .

(٦٦) إقرأ هذه الاشارات فى إنجيل برنابا فى الفصول ٧٢ ، ٨٢ ، ٩٦ ، ١٤٢ ، ١٩١ ، ١٩٢ ـ يرجع للتعليق على هذه النصوص بمجلة العلم والايمان العدد ١٠ لسنة ١٩٧٦ ضمن البحث الذى قدمه الأستاذ عثمان سراج بندوة الحوار المسيحى الإسلامى ص ٤٠ ومابعدها .

(٦٧) محمد توفيق سبع : واقعية المنهج القرآنى ص ١٧٥

(٦٨) الأنعـــام : ١١٥

(٦٩) يونـــس : ٦٤

(٧٠) الحجـــر : ٩

(٧١) ، (٧٢) ، (٧٣) نقلا عن محمد توفيق سبع : واقعية المنهج القرآنى

(٧٤) نقلا عن : مالك بن نبى : الظاهرة القرآنية ص ١١١

(٧٥) د . عبدالحليم محمود : أوربا والإسلام ص ٣٣ ـ ٣٤

(٧٦) د . عبدالحليم محمود : المرجع السابق ص ٣٥

(٧٧) محمد متولى شعراوى : عن حديث له فى برنامج شريعة الله .

(٧٨) من أقوال جان مارتيان ، فى كتابه True Humanism
والنص منقول من كتاب مستقبل الحضارة ، تأليف يوسف كمال ص ٢٦

(٧٩) نقلا عن : محمود أبوالفيض المنوفى : الإسلام والحضارة العالمية ص ١٥

(٨٠) مالك بن نبى : المسلم فى عالم الاقتصاد . راجع فصل الاقتصاد والاقتصادانيه ص ٤٢ ومابعدها ، فصل : حدود الاختيار الإسلامى ص ٤٩ ومابعدها

(٨١) نقلا عن الأستاذ أنور الجندى فى كتابه : مشكلات الفكر المعاصر فى ضـــوء الإسلام ص ٥٩ .

(٨٢) المرجع السابق ص ٤٧

(٨٣) نقلا عن د • عبدالودود شلبى : مقال بعنوان (برنارد شو يكرم بنى الاسلام) نشر بمجلة الأزهر • عدد مارس سنة ١٩٧٧ ص ٤١٢ ومابعدها •

(٨٤) إشميتز : الاسلام قوة الغد العالمية ص ٣٢٢ ــ ٣٢٤

(٨٥) هارولد لاسكى : محنة الديموقراطية ص ١٢

(٨٦) الصف : ٩

(٨٧) الرعد : ١٧

المبحث الثالث

نطاق المشروعية الاسلامية العليا

(٨٨) الاسراء : ٣٦

(٨٩) مع ملاحظة أنه مكلف بأحكام الشريعة الاسلامية تكليفا حكميا سواء فى أصولها أو فى فروعها • راجع ماسيأتى بالتفصيل فى المبحث الأول من الفصل الثانى من الباب الرابع • بشأن تكليف الكافر بأحكام الزكاة •

(٩٠) البلد : ١١ ــ ١٧

(٩١) القصص : ٧٧

(٩٢) الحج : ٧٨

(٩٣) البقرة : ١٨٥

(٩٤) الشرح : ٦

(٩٥) البقرة : ١٧٣

(٩٦) آل عمران : ١٠٤

(٩٧) آل عمران : ١٠٣

(٩٨) وردت كلمة أمة فى القرآن ٤٤ مرة بمعنى الجماعة (راجع معجم ألفاظ القرآن جـ ١ ص ٥٤ ــ التراث للجميع) •

البـــاب الثانـــــى

المشروعية الضريبية بين الفكر المعاصر والاسلام

الفصــل الاول

المشروعية الضريبية فى الفكر المعاصر

(١) يرجع لهذه النظرية فى : د . محمود محمد نور : أسس ومبادئ المالية العامة ص ٢٦٥ ، ٢٦٧ ، د . زين العابدين ناصر : موجز فى مبادئ علم المالية العامة ص ٢٦٥ ــ ٢٦٧ ، د . عاطف صدقى : مبادئ المالية العامـــــة ص ٢٩٠ ــ ٢٩٥ ، د . محمود رياض عطيه : موجز فى المالية العامة وتشريع الضرائب ص ١٠٣ ــ ١٠٥ ، د . حسين خلاف : مبادئ النظرية العامة فى الضريبة ص ٣٥ ــ ٩٥ ، د . سيد عبد المولى : محاضرات فى المالية العامة ص ٢١٤ ــ ٢١٦ ، د . محمد عبد الله العربى ص ١٢٥ ــ ١٢٦ ــ ويرجع ايضا الى :

Say: Cours Complet d'Economie Politique Pratique.II Paris, 1840 pp. 391 - 398

(٢) د . محمد عبد الله العربى : موارد الدولة ص ١٢٥

(٣) د . رفعت المحجوب : المالية العامة ــ الكتاب الثانى ــ ايرادات الدولة ص ٣٤

(٤) د . عاطف صدقى : مبادئ المالية العامة ص ٢٩٤ ــ ٢٩٥

(٥) د . حسين خلاف : مرجع سـابق ص ٣٩ ، د . زين العابدين ناصر : موجز فى مبادئ علم المالية العامة ص ١٤٣

(٦) د . زين العابدين ناصر : موجز مبادئ علم المالية العامة ص ١٤٧

(٧) د . عاطف صدقى : مبادئ علم المالية العامة ص ٢٩٦

الفصــل الثانـــــى

المشروعية الضريبية فى الاســـلام

(١) أخرجه البخارى ج ١ ــ ٨٤ ــ ٨٥ ، مسلم ج ٥/١٢٧

(٢) أخرجه احمد ج ٣/٣٢٢ ، ٣٣٩ ، ٣٩٤ . والحاكم ج ٢/٢٦٤ ــ ٢٦٥ ، والبيهقى فى السنن الكبرى ج ٩/٩

(٣) روى الوثيقة بن إسحق ج ٢ / ١٦ ـ ١٨ ، سيرة ابن هشام ج ٣ ص ٣٣٦ ، الطبقات الكبرى ج ٢ ص ٩٧ ، والطبرى فى التاريخ ج ٢ ص ٢٨١

(٤) يقول به الأستاذ عبدالوهاب خلاف فى كتابه السياسة الشرعية .

(٥) الحــج : ٣ ، ٨

(٦) ق : ٢٩

(٧) غافـــر : ٣١

(٨) النســاء : ٤٠

(٩) يونــس : ٤٤

(١٠) حسن محمد الفرباوى : مقال فى مجلة التشريع المالى والضريبى عدد ١٦١ فبراير سنة ١٩٧٠ ص ١٦١ ومابعدها .

(١١) د . محمد ضياء الدين الريس : النظام السياسية الإسلامية ص ٢١٣ ومابعدها

(١٢) الماوردى : الأحكام السلطانية . الباب الأول ـ عقد الإمامة ص ٥

(١٣) الماوردى : المرجع السابق ص ٧

(١٤) الماوردى : المرجع السابق ص ٨

(١٥) الماوردى : المرجع السابق ص ١٥ ، أبويعلى : الأحكام السلطانية ص ٢٨

(١٦) نقلا عن د . مصطفى كمال وصفى . الإسلام والنظام الادارى .

(١٧) توفيق محمد سبع : واقعة المنهج القرآنى ص ٣٣٢

(١٨) عمر شريف : مذكرات فى نظام الحكم فى الدولة الاسلامية لطلبة معهد الدراسات الاسلامية ص ١٦

(١٩) أبوالأعلى المودودى : نظرية الإسلام وهدية رسالة حقوق أهل الذمة فى الاسلام ص ٣٦٦ ـ ٣٦٨ ـ وقد روى عن على بن أبى طالب : " لاتدفعن صلحا دعاك إليه عدوك ، ولله فيه رضاه ، فإن فى الصلح دعة لجنودك ، وراحة من همومــك ، وأمنا لبلادك " نقلا عن : د . إبراهيم عبدالحميد : موجز القانون الدولى فـــى الإسلام مقارنا بالقانون الدولى الحديث ـ محاضرات لدبلوم الشريعة بالازهـــر سنة ١٩٧٦ ص ١٠٦ .

(٢٠) غير أنه لايجوز أن ينتهى الاتفاق إلى نزع سلاح المسلمين ، أو قيامهم بدفع ضرائب دائمة على أموالهم للطرف الاخر ـ وإلا كان الشرط فاسدا ـ غير أن للضرورة أحكامها ، ولابد من المرونة المطلبة بإزائها ، ارتكابا لأهون الضررين ... ومن أهل العلم ـ كأحمد ، وأبى ثور ـ من يرى ذلك مشروعا كلما دعت إليه الحاجة ، كما عرض النبى ـ ص ـ على غطفان ثلث ثمر المدينة ، على أن يخذلوا الأحزاب يوم الخندق . فلما سألوا النصف ، انتهت بالرسول الشورة إلى الرفض . راجع د . إبراهيم عبد الحميد ـ المرجع السابق ص ١١٥ استنادا إلى الأموال / ١٦١

(٢١) أبو الأعلى المودودى : المرجع السابق ص ٣٣٨ ـ ٣٤٦ استنادا إلى فتح القدير ص ٣٨١ ـ ٣٨٢ ، الدر المختار جـ ٧ ص ١١٢ ـ ١١٣

(٢٢) الشيخ محمد أبوزهرة : العلاقات الدولية فى الاسلام . بحث مقدم إلى مجمع البحوث الاسلامية منشور فى التوجيه الاجتماعى فى الاسلام جـ ١ ص ١٢٥

(٢٣) د . مصطفى كمال وصفى : الاسلام والنظام الادارى ص ٣٦ ـ ٣٨

(٢٤) د . إبراهيم عبد الحميد : موجز القانون الدولى فى الاسلام مقارنا بالقانون الدولى الحديث ص ١٢٢

(٢٥) د . غريب الجمال : مذكرات فى الفقه الاسلامى وتنظيم النشاط الاقتصادى ـ مذكرات لقسم الماجستير بمعهد الدراسات الاسلامية سنة ٧٥ / ١٩٧٦ ص ٦ ، ٧

(٢٦) الشاطبى : الاعتصام جـ ٢ ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦

(٢٧) الغزالى : المستصفى جـ ١ ص ٣٠٣ ، ٣٠٤

(٢٨) أبوالاعلى المودودى : نحو الدستور الإسلامى ص ١١٠ ـ ١١١

(٢٩) د . عبد العزيز العلم النعيم : نظام الضرائب فى الاسلام ومدى تطبيقه فى المملكة العربية السعودية ـ رسالة دكتوراه ص ١٤٩

(٣٠) محمد كمال الجرف : محاضرات فى النظام الضريبى الاسلامى ـ نظام الضرائب المباشرة جـ ١ الضرائب المقارنة نبذة رقم ٦٧ ص ٧٩

(٣١) لسان العرب جـ ١ ص ٥٤٤ ـ ٥٤٥

(٣٢) د . أحمد الشرباصى : الإسلام والاقتصاد ص ١٣

(٣٣) ابن رجب الحنبلى : الاستخراج لأحكام الخراج ص ٤٦ ، أبويعلى : الأحكام السلطانية ص ١٧٠ ، ١٧١ ، الماوردى ص ١٥١

(٣٤) ابن سحنون : المدونة الكبرى ص ٤٠ ، ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة فى الاسلام ص ١٥٩

(٣٥) د . عبدالعزيز العلى النعيم : نظام الضرائب فى الاسلام ومدى تطبيقه فى المملكة العربية السعودية ص ٣٩٥

(٣٥)م الكهـف : ٩٤

(٣٦) المؤمنـون : ٧٢

(٣٧) لسان العرب ج ٣ مادة خرج ، القرطبى : التفسير ص ٩٨ ٣٠ ، الماوردى : الاحكام السلطانية ص ١٤٦ ، أبويعلى : الأحكام السلطانية ص ١٦٢ ، ابن القيم الجوزية : احكام اهل الذمة ص ١٠٠

(٣٨) السرخسى : المبسوط ج ٢ ص ١٩٩

(٣٩) ابن عابدين : ج ٢ ص ٥٢

(٤٠) د . ابراهيم الدلحاوى : الاقتصاد الاسلامى مذهبا ونظاما ج ١ ص ٥٤٧ ـ ٥٤٨

(٤١) د . ابراهيم الطحاوى : المرجع السابق ص ٤٤١ ومابعدها بالاستناد إلى بحث للدكتور على الخفيف مقدم للمؤتمر الثالث لمجمع البحوث الاسلامية .

(٤٢) التوبـة : ٣٠

(٤٣) أبوعبيد : الأموال رقم من ١٧٢٠ ـ ١٧٢٢ ص ٧٢٧ ـ ٧٢٨ ، أيضا رقـم ١٩٨٢ ص ٨٠٠

(٤٤) د . محمد حميد الله : مجموعة الوثائق السياسية ـ وثيقة رقم ٢٩١

(٤٥) خالد محمد خالد : عمر بن عبدالعزيز ص ١٨٩

(٤٦) الحجـرات : ٤٩

(٤٧) التوبـة : ٧١

(٤٨) الفتـح : ٢٩

(٤٩) المائـدة : ٢

(٥٠) آل عمـران :: ١٠٣

(٥١) آل عمـران : ١٠٢

(٥٢) النور : ٦١ ، وتفسير هذه الآية فى بحث للشيخ محمد أبوزهرة مقدم لمجمـع البحوث الاسلامية بعنوان الزكاة(فى التوجيه التشريعى فى الاسلام جـ ٢ ص ٩٣)

(٥٣) المعارج : ٢٤ ـ ٢٥

(٥٤) الإسـراء : ٢٦

(٥٥) الشوكانى : نيل الأوطـار جـ ٨ ص ١٦١

(٥٦) الشوكانى : المرجع السابع جـ ٨ ص ١٦٢

(٥٧) الشوكانى : المرجع السابق جـ ٨ ص ١٦٢

(٥٨) ابن سعد : الطبقات الكبرى جـ ٢ ص ١١٥ ، مجموعة الوثائق السياسية رقـم ١٢٤ ص ١٢٢

(٥٩) راجع معاهدة خالد بن الوليد مع أهل عانات فى أبى يوسف : الخراج ص ٨٦ ، الوثائق السياسية رقم ٢٩٨ ص ٢٢٥ ، وقرر الشرط نفسه على أهل النقـب ، والكواثل ، وقرقيسيا (أبويوسف ص ١٣٧ ـ ١٣٨)ويرد النص ذاته فى معاهدة النعمان بن مقرن مع أهل ماه بهرذان (الطبرى جـ ٤ ص ١٣٧ ـ ١٣٨) ومعاهدة أبن الورقاء مع اصفهان (الطبرى جـ ٤ ص ١٤١) ومعاهدة حذيفة بن اليمان مع أهل ماه دينار (الطبرى جـ ٤ ص ١٣٧ والوثائق السياسية رقم ٣٣٢ ص ٢٤٦) ومعاهدة نعيم بن مقرن مع الرى (الطبرى جـ ٤ ص ١٥١) والوثائق السياسية رقم ٣٣٩ ص ٢٥٢) ومعاهدة حبيب بن مسلم مع تفليس ، ومعاهدات قومس وجرجان ، وبرقان ، والرها ، ومصر ، وغيرها .

الفصـل الثانـى

المبررات النظرية لمشروعية الجزيـة

(المبحث الأول) الجزية عقوبة على الكفـر

(١) الدردير : الشرح الكبير جـ ٢ ص ٢٠٣

(٢) أبوالقاسم الحلى : المختصر النافع فى فقه الإمامية ص ١١٠ ، د . عبدالكريم زيدان فى رسالة عن أحكام الذميين والمستأمنين ص ١٤٣ ومابعدها بالاستناد إلى شرح الأزهار فى فقه الزيدية .

(٣) ابن عابدين : رد المختار على الدر المختار جـ ٣ ص ٣٦٨ راجع أيضا د . عبدالكريم زيدان فى أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الإسلام ـ رسالة دكتوراه نبذة ١٤٢

(٤) ابن القيم الجوزية : أحكام اهل الذمة ص ٣٩

(٥) ابن القيم الجوزية : المرجع السابق ص ١٧

(٦) التوبـــة : ٣٩

(٧) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ١٤٢ ، أبويعلى : الأحكام السلطانية ص ١٥٣

(٨) أشار إليه ابن القيم فى أحكام أهل الذمة ص ٢٢

(٩) ابن القيم الجوزية : المرجع السابق ص ٢٨

(١٠) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ١٤٣

(١١) الماوردى : المرجع السابق ص ١٤٣

(١٢) الشيخ محمد السايس : مذكرات فى السياسة الشرعية لطلبة الدراسات العليا بكلية الشريعة س ١٩٧١ ص ٤٢

(١٣) دانيل دينيت : الإسلام والجزية ص ٤٧

(١٤) الفخر الرازى : راجع تفسيره لآية الجزية . كما أخذ بها أيضا ابن عربى وابن عقيل الذى قال أن كلمة قاتلوا فى الآية تعنى العقوبة بسبب الجرائم التى يرتكبونها وهى عدم الإيمان بالله ولا باليوم الاخر ، وعدم تحريمهم ماحرم الله ورسوله ، وعدم وعدم دينونتهم دين الحق وخاصة الذين لديهم كتاب يؤكد الحجة عليهم . وأن الغاية هى الجزية بدلا من العقوبة على هذه الجرائم ، (راجع القرطبى فى تفسير آية الجزية ص ٢٩٤٩ ومابعدها .

(١٥) البقـــرة : ٢٥٦

(١٦) يونـــس : ٩٩

(١٧) آل عمـران : ٢٠

(١٨)

(١٩) ابو الاعلى المودودى : حقوق اهل الذمة فى الاسلام ص ٢٧ هامش ١

المبحث الثانى

الجزية فك من الأسر وعتق من العبودية

(٢٠) ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة ص ١٥

(٢١) المرجع السابق ص ٢٠

(٢٢) القرطبى : التفسير ص ٢٩٥٠ ، أبويوسف ص ٧٤ (طبعة بولاق)

(٢٣) محمد : ٤

(٢٤) ابن القيم الجوزى : أحكام أهل الذمة فى الاسلام ص ١٦

(٢٥) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٥٣١

(٢٦) عبدالله بن كنون : موقف الاسلام من الرق فى العصر الحاضر . بحث مقدم لمجمع البحوث الاسلامية . منشور بالعدد الأول من التوجيه التشريعى فى الاسلام ص ٧ ومابعدها .

(٢٧) النور : ٢٣

(٢٨) البلد : ١١ ـ ١٣

(٢٩) عبدالله بن كنون : المرجع السابق

(٣٠) عبدالله بن كنون : المرجع السابق

(٣١) البقرة : ١٩٠

(٣٢) القصص : ٨٣

(٣٣) على على منصور : الشريعة الاسلامية والقانون الدولى العام سنة ١٩٧١ ص٢٦٥ ومابعدها .

(٣٤) الطبرى ج ٣ ص ١٩٦ والآية رقم ٤ من سورة محمد

(٣٥) المقريزى ج ١ ص ٢٥٥

(٣٦) ، (٣٧) أبويوسف : الخراج ص٢٤ ، أبوعبيد : الأموال : ٥٩ ، يحيى بن آدم القرشى : الخراج ص٤٨ ، البلاذرى فتوح البلدان " وهم ذمة لا رق عليهم "

(٣٨) علي علي منصور : الشريعة الاسلامية والقانون الدولي العام ص ٣١٤
(٣٩) أبوعبيد : الأموال رقم ٢٨٧ ص ٣٦٦
(٤٠) أبوعبيد : الأموال رقم ٢٨٨ ، ٢٨٩ ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧
(٤١) البلاذري : فتوح البلدان ص ٣٠١ ـ ٣٠٢
(٤٢) البلاذري : فتوح البلدان ص ٣٧١
(٤٣) أبوعبيد : الاموال رقم ٣٧٨ ص ٣٠٦
(٤٤) البلاذري : فتوح البلدان ص ٤٥٥
(٤٦) البلاذري : فتوح البلدان ص ٤٦٧

المبحث الثالث : الجزية بدل القتـــل

(٤٧) محمد كمال الجرف : التشريع الضريبي الإسلامي ج ٢ الضرائب المباشرة مـــن الاموال المنقولة : محاضرات الدراسات العليا بقسم الشريعة سنة ١٩٧٢ ص ٩١
(٤٨) علي علي منصور : الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام ص ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٩٦ ، ٣٥٤ ومابعدها .
(٤٩) علي علي منصور : المرجع السابق ص ٢٦٥ بالاستناد الشيخ شلتوت
(٥٠) الشيخ محمد أبوزهرة : بحث مقدم لمجمع البحوث الإسلامية بعنوان العلاقات الدولية في الإسلام في التوجيه الاجتماعي في الاسلام ج ١ ص ١١٢ ومابعدها ، أيضا ص ١٤٩ ـ ١٥٠
(٥١) التوبـــة : ٥
(٥٢) علي علي منصور : مرجع سابق ص ٢٦٦
(٥٣) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ٣ ص ١١٧ ـ ١١٨ ، المقريزي : أمتاع الأسماع ج ١ ص ٢٤٤ ـ ٢٤٦ ، ابن هشام ج ٣ ص ١٩٤ ، الطبري ج ٣ ص ٥٢ ـ ٥٩ ، الأموال لأبي عبيد رقم ٣٤٤ ص ١٧٢
(٥٤) علي علي منصور : مرجع سابق ـ راجع ماكتبه عن التحليم على اليهود في الفصل الثالث ، الحشر : ٢

(٥٥) ابن قدامة: المغنى ج ١٠ / ٥٤٤

(٥٦) القرشى : والخراج ـ أرقام ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ص ٤٨ ، أيضـا ابن رشد فى بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج ١ ص ٢٠٦

(٥٧) المقريزى : الخطط ج ٢ ص ٥٤٦

(٥٨) تريتون : أهل الذمة فى الإسلام ص ١٠٨ .

المبحث الرابع: الجزية بدلا لاقامة فى دار الاسلام

(٥٩) محمد كمال الجرف : مرجع سابق ج ٢ بالاستناد إلى أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الاسلام ، رسالة دكتوراه ، نبذة رقم ١٤٢

(٦٠) الأحـزاب : ٣٧

(٦١) ابن هشام ج ٢ ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧ ، ابن سعد الطبقات الكبرى ج ٣ ص ٦٨ ، المقريزى : أمتاع الأسماع ج ١ ص ١٠٥ ، الطبرى : التاريخ ج ٢ ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨ ، الكامل : ابن الاثير ج ٢ ص ٥٢ .

(٦٢) ابن هشام ج ٣ ص ١٩١ ـ ١٩٣ ، المقريزى : أمتاع الاسماع ج ١ ص ١٨٩ ، الطبرى : التاريخ ج ٣ ص ٣٧ ، البلاذرى : فتوح البلدان ص ٢٧

(٦٣) القرشى : الخراج رقم ٧٨ ، البلاذرى : فتوح البلدان ص ٤١ ـ ٤٦ ، ابـن هشام ج ٣ ص ٣٨٩

(٦٥) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٤٦ ـ ٤٧

(٦٦) المائـدة : ٣٣

(٦٧) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٨٩ ، ابن قدامة : المغنى ج ١٠ ص ١١٤ ، ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة فى الاسلام ص ١٧٨ ـ ١٨٠

(٦٨) ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة فى الاسلام ص ١٨١ ـ ١٨٣

(٦٩) راجع كتابه الى ملك اليمامة فى جمهرة رسائل العرب ج ١ ص ٤٤ ، القلقشندى : صبح الأعشى ج ٦ ص ٣٧٩ ، وكتابه للمنذر بن ساوى فى الطبرى ج ٢ ص ٢٨٩ ، الكامل لابن الأثير ج ٢ ص ٨٠ ، مكاتب الرسول رقم ١٤ ص ١٤١ ، وأيضا كتابـه للطائيين فى الطبقات الكبرى لابن سعد ج ١ ص ٢٦٩ ، ومكاتب الرسول رقم ٧١ ص ٣٢٩ ، وأيضا كتابه لأهل جرش فى مجموعة الوثائق السياسية رقم ١٨٥ ، ابن هشام ج ٤ ص ٥٧

(٧٠) ابن سعد : الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٢٧٩ ، ومجموعة الوثائق السياسية رقم ١٩
(٧١) الطبرى جـ ٣ ص ٢٠
(٧٢) أمين سعيد : حروب الإسلام والامبراطورية الرومية ص ٣٠٠ ـ ٣٠١
(٧٣) نص المعاهدة فى : ابو المحاسن : النجوم الزاهرة جـ ١ ص ٢٤ ، الطبرى جـ ٣ ص ١٩٩ والتعليق على المعاهدة فى د • حسين مؤنس : تاريخ مصر من الفتح العربى إلى أن دخلها الفاطميون • بحث فى تاريخ الحضارة المصرية جـ ٢ من ص ٣٢٣ ـ ٤٠٦ ، وأيضا فى : عبد المنعم حماده : مصر والفتح الإسلامى فى العيد الألفى للقاهرة ص ٦١
(٧٤) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٤٦٤ ، ص ٤٦٧ ، ص ٥٤٦ ، ص ١٧٧
(٧٥) البلاذرى : المرجع السابق ص ١٧٧ ، ص ١٧٩ ، ص ٢٠٠ ، ص ٢٠٥
(٧٦) البلاذرى : ص ٢٢٢ ومابعدها ، أبو عبيد : الأموال رقم ٤٦٦ ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨ •
(٧٧) النجم : ٣٨
(٧٨) أبو الاعلى المودودى : مسألة ملكية الأرض فى الإسلام ص ٥٨ ومابعدها ، ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة فى الإسلام ص ١٨٤
(٧٩) محمد ضياء الدين الريس : الخراج والنظم المالية الإسلامية ص ١٣١ ومابعدها
(٨٠) أبو عبيد : الأموال رقم ١٤٩
(٨١) أبو عبيد : الأموال : أرقام من ١٦١ ـ ١٧٠ ص ٩٣ ـ ٩٥
(٨٢) الشافعى : الأم جـ ٤ ص ١٠٢
(٨٣) د • عبد الرحمن زكى : تاريخ الدولة الإسلامية السودانية ص ٣٠ ـ ٣١
(٨٤) فتح القدير جـ ٤ ص ٢٥٩ وابو الاعلى المودودى : مسألة ملكية الارض فى الاسلام ص ٢٨ ومابعدها ، رسالة ايضا فى حقوق أهل الذمة ص ١١
(٨٥) أبو يوسف : الخراج ـ فصل فى إسلام قوم أهل الحرب وأهل البادية على أرضهم وأموالهم ص ٧٥ ومابعدها •
(٨٦) ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة فى الإسلام ص ١٠٤ ـ ١٠٥
(٨٧) د • عبد العزيز العلى النعيم : نظام الضرائب فى الاسلام ص ٤٤٦

(٨٨) ابن رجب الحنبلي : الاستخراج لأحكام الخراج ص ٤٠
(٨٩) فتح القدير : ج ٤ ص ٢٧١
(٩٠) ابن القيم الجوزية : مرجع سابق ص ٢٥ - ٢٦

المبحث الخامس : الجزية بدل الإعفاء من الجندية

(٩١) د. محمد حميد الله الحيدر آبادي : في مقدمة كتاب أحكام أهل الذمة ص ٩١ ، علي علي منصور - الشريعة الاسلامية والقانون الدولي ص ٣٥٨ ، د. إبراهيم عبد الحميد : القانون الدولي في الاسلام مقارنا بالقانون الدولي الحديث ص ١٢٨
(٩٢) أبو الاعلى المودودي : حقوق أهل الذمة في الاسلام ص ٢٦
(٩٣) المرجع السابق نفس الصفحة
(٩٤) التوبة : ٩١ ، ٩٢
(٩٥) نص الكتاب في : تاريخ اليعقوبي ج ٢ ص ٦٧ ، البلاذري : فتوح البلدان ص ٨٧ ، الأموال لأبي عبيد رقم ٥٠٢ ص ٢٧٢ - ٢٧٣ ، ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٨٧ ، جمهرة رسائل العرب ج ١ ص ٧٦ ، وزاد المعاد لابن القيم الجوزية ج ٢ ص ٤٠ ، ومكاتب الرسول رقم ٦٢ ص ٣١٨
(٩٦) راجع النسخ المفصلة من هذا الخطاب في : مجموعة الوثائق السياسية رقم ٩٦ ، رقم ٩٧ بالاستناد إلى تأليفات الاباء الشرقيين ج ١٣ ص ٦٠٠ - ٦١٣ ، ومكاتب الرسول من ص ٣٢٣ إلى ص ٣٣٢
(٩٧) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٦٨ ، مكاتب الرسول رقم ٩٠ ص ٢٥٨
(٩٨) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٧٠ ، ومكاتب الرسول رقم ٧٦ ص ٣٤٣
(٩٩) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٧٤ ، ومكاتب الرسول رقم ٨٦ ص ٣٥٣
(١٠٠) الطبري : التاريخ ج ٤ ص ٢٥٦
(١٠١) مجموعة الوثائق السياسية ص ٣٣٩
(١٠٢) مجموعة الوثائق السياسية ص ٣٣٨.
(١٠٣) د. ابراهيم عبد الحميد : القانون الدولي في الإسلام ص ١٢٠ بالاستناد إلى فتح القدير ج ٤ ص ٢٧٠

(١٠٣) أيمن سعيد : حروب الإسلام والامبراطورية الرومية .

(١٠٤) ، (١٠٥) ، (١٠٦) آرنولد : الدعوة إلى الاسلام (الطبعة الثالثة) سنة ١٩٧١ ص ٨٠ ـ ٨١

(١٠٧) حسين مؤنس : تاريخ الحضارة المصرية . مجلد ٢ ص ٤٣٠ ـ ٤٣١

(١٠٨) ابن حزم : المحلى جـ ٧ مسألة ٩٥٣ ص ٣٣٤

(١٠٩) الصنعانى : سبل السلام فى شرح بلوغ المرام جـ ٤ ص ٤٩

(١١٠) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٣٥٢

(١١١) الاصفهانى : الأغانى جـ ٤ ص ١٥٥

(١١٢) الاصفهانى : الأغانى جـ ٢٠ ص ١٢٦

(١١٣) ابن سعد : الطبقات الكبرى جـ ٥ ص ٦٢

(١١٤) رحلة بنيامين التطلى ص ١١٦

(١١٥) د . عبدالرحمن زكى : تاريخ الدول الإسلامية السودانية فى افريقيا ص ٣٠ ـ ٣١

(١١٦) ساويرس : سير الآباء البطارقة ص ١٦٤

(١١٧) أيريس حبيب المصرى : تاريخ الكنيسة المرقسية ص ٤٧٥

(١١٨) دلل تريتون على ذلك فى كتابه أهل الذمة فى الاسلام بالاستناد إلى الورقتين ١٤٤٨ ، ١٤٤٩ المحفوظتين بالمتحف البريطانى .

(١١٩) د . حسين مؤنس تاريخ الحضارة المصرية جـ ٢ ص ٣٩٧ ـ مقاله المشار إليه سابقا

(١٢٠) د . حسين مؤنس : المرجع السابق ص ٣٧٣ ـ ٣٧٤

(١٢١) وهى : دلوك ورعبان ، على مثل صلح منبج وأنطاكية

(١٢٢) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٢٠٠ ، ص ٢٠٤

(١٢٣) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٢٣٧

(١٢٤) ابن الحزم : المحلى جـ ٧ ص ٣٣٤ مسألة ٩٥٣

(١٢٥) الصنعانى : سبل السلام فى شرح بلوغ المرام جـ ٤ ص ٥٠

(١٢٦) الطبرى جـ ٤ ص ٢٥٦ ، البلاذرى : فتوح البلدان ص ٢٢٢

(١٢٧) مكاتيب الرسول رقم ٤٨ ص ٢٦٣

(١٢٨) ابن سعد : الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٢٨٤ ، والمكاتيب رقم ٥٩ ص ٣١٠

(١٢٩) ابن سعد : الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٢٧٠ ، المكاتيب رقم ٧٧ ص ٣٤٣

(١٣٠) ابن سعد : الطبقات الكبرى جـ١ ص ٣٤٥ ، والمكاتيب رقم ٨٢ ص ٣٤٨

(١٣١) ابن سعد : جـ ١ ص ٢٦٨ ، والمكاتيب رقم ٨٨ ص ٣٣٥

(١٣٢) ابن سعد : جـ ١ ص ٢٦٨ ، والمكاتيب رقم ٨٩ ص ٣٥٦

(١٣٣) ابن سعد : جـ ١ ص ٢٦٨ ، والمكاتيب رقم ٩١ ص ٣٥٩

المبحث السادس : الجزية نظام مالي بديل عن الزكاة

(١٣٤) د . بدوي عبد اللطيف : النظام المالي الإسلامي المقارن ص ٧ ، د . أحمد الشرباصي: الإسلام والاقتصاد ص ٤٤ ، علي علي منصور : الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام ص ٣٥٧

(١٣٥) ميرزا حسين : الإسلام والاشتراكية ص ١٤١

(١٣٦) محمد كمال الجرف : في محاضراته لقسم الدكتوراه بكلية الشريعة حيث عنون الجزء الأول من هذه المحاضرات باسم الضرائب العقارية والجزء الثاني بالضرائب على الأموال المنقولة .

(١٣٧) ميرزا حسين ـ الإسلام والاشتراكية ص ١٤١

(١٣٨) محمد كمال الجرف : النظام المالي الإسلامي ـ الباب الأول .

(١٣٩) ميرزا حسين : المرجع السابق ص ١٤١

(١٤٠) أبوعبيد : الاموال رقم ٥٥ ص ٣٢ ، ومكاتيب الرسول رقم ٦ ص ١١٧

(١٤١) الطبري في التاريخ جـ ٢ ص ٣٨١ ، ابن هشام جـ ٤ ص ٢٥٨ ـ ٢٦٠ ، جمهرة رسائل العرب جـ ١ ص ٥٥ ، ابن سعد : الطبقات الكبرى جـ ١ص ٣٥٦ ، مجموعة الوثائق السياسية رقم ١٤٤ ص ١٠٩ ، اليعقوبي جـ ٢ ص ٦٤ ، تنوير الحوا[لك] شرح موطأ الإمام مالك جـ ١ ص ١٥٧ .

(١٤٢) البلاذري ص ٩٦ ، جمهرة رسائل العرب جـ ١ ص ١٥ ، الأموال رقم ١١٩٥ ص ٥٨٤ والمكاتيب رقم ٤١ ص ٢٣٦

(١٤٣) الشوكانى : نيل الأوطار ـ ٨ ص ٦٤

(١٤٤) الشوكانى : نيل الأوطار جـ ٨ ص ٦٤

(١٤٥) وهو رأى الجمهور أيضا

(١٤٦) ابن سعد : الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٢٧٦ ، مجموعة الوثائق السياسية رقم ١٠٥ ، المكاتيب رقم ٣٦ ص ٢٣٩

(١٤٧) ابن سعد : المرجع السابق نفس الصفحة ، المكاتيب رقم ٤٤ ص ٢٣٩

(١٤٨) ابويوسف : الخراج ص ٨٠

(١٤٩) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ١٢٦

(١٥٠) أبوعبيد : الأموال رقم ٤٢ ص ٢٥ ـ ٢٦

(١٥١) ابن هشام جـ ٣ ص ١٧٦ ـ ١٧٧

(١٥٢) الطبرى جـ ٧ ص ١٨١ ، البلاذرى : فتوح البلدان ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦

(١٥٣) د . محمد ضياء الدين الريس . الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية ص ٢١٩ ومابعدها .

(١٥٤) ابوعبيد : الأموال ص ١٤٢

(١٥٥) القرشى : الخراج : رقم ٢٠ ص ٢١ ، رقم ١٧٣ ص ٤٩ ، رقم ١٣٦ ص ٤٨

(١٥٦) القرشى : الخراج . رقم ١٤٧ ص ٥٠

(١٥٧) ابوعبيد : الأموال رقم ٢١٢ ص ١١٦ ، القرشى : الخراج رقم ١٣٩ ، ١٤١ ، ١٤٢ ص ٤٩

(١٥٨) المقريزى : الخطط ص ١٤٢

(١٥٩) الدردير : الشرح الكبير جـ ٢ ص ٢٠٣

(١٦٠) راجع آراء هؤلاء فى : دائرة المعارف الإسلامية مادة " جزية " ، دانيل دينيت : الجزية والإسلام . الفصل الأول .

(١٦١) محمد كمال الجرف : التشريع الضريبى الإسلامى جـ ١ الضرائب المقارنة محاضرات سنة ١٩٧٢ حيث يقسم الخراج إلى خراج مقاسمة ، وخراج وظيفة ، وخراج مقطوع ـ راجع من ص ١٨١ الى ص ١٨٦ ، ص ١٩١ ـ ١٩٥ ، ص ١٩٦ ـ ١٩٨

(١٦٢) أبوعبيد : الاموال رقم ١٢٧ ص ٦٩

(١٦٣) أبوعبيد : الاموال رقم ٤٣٥ ص ٢٢٨

(١٦٤) المرجع السابق رقم ٤٣٦ ص ٢٢٨

(١٦٦) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٣١٢ . يعنى أن هذه المدن الثلاثة فتحت صلحا

(١٦٧) أبويعلى : الاحكام السلطانية ص ١٤٨ ـ ١٤٩

(١٦٨) الأنفـــال : ٧٥

(١٦٩) الصنعانى : سبل السلام ج ٣ ص ٦٧ نبذة / ٤ باب الفرائض

(١٧٠) الأموال : ص ١٢٧

(١٧١) المقريزى : الخطط ج ١ ص ١٤٢

(١٧٢) الصـنعانى : سبل السلام ج ٣ باب الفرائض نبذة رقم ٢

(١٧٣) المرجع السابق نبذة رقم ٢ ايضا

(١٧٤) القرشى : الخراج رقم ١٨٤ ص ٥٦ ـ ٥٧

(١٧٥) البلاذرى : ص ٢٧٠

(١٧٦) القرشى : ص ٢٢

(١٧٧) أبوعبيد : الاموال ص ٢٢٩

(١٧٨) أبوعبيد : الاموال ص ١٢٨ ، ١٢٩

(١٧٩) الفتاوى العالمكيرية الشهيرة بالفتاوى الهندية ج ٢ ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨

(١٨٠) أبوعبيد : الاموال ص ١١٥ ، ١٢٧

(١٨١) ابن عبدالحكم : فتوح مصر ص ١٥٦ ، المقريزى : الخطط ج١ ص١٤٣

(١٨٢) المرجعين السابقين

(١٨٣) التوبة : ٥ ، راجع ابن الحكم فتوح مصر ص ١٥٦ ، المقريزى : الخطط ج١ ص١٤٣

(١٨٤) المرجعين السابقين ، ابويوسف ١٣١

(١٨٥) أبويوسف ص ٨٦ ، ١٣١ ، الطبرى ج ٨ ص ١٣٩ ، ابن الاثير ج ٥ ص ٢٣

(١٨٦) الطبرى ج ٦ ص ٥٥٩ ، البلاذرى ص ٦٠٠

(١٨٧) بالتفصيل أحداث سنة ١١٠ ، سنة ١١٩ ، سنة ١٢١ فى الطبرى ج ٨ ، ابن الأثير ج ٥

(١٨٨) ولهاذرن : تاريخ الدولة العربية منذ ظهور الاسلام إلى نهاية الدولة الاموية راجع الفصل الخامس والثامن .

(١٨٩) المرجع السابق . الفصل الخامس ص ٢٥٩ ومابعدها

(١٩٠) القرشي : الخراج رقم ١٧٣ ص ٥٥

(١٩١) القرشي : نفس المرجع رقم ١٤٤ ص ٥٠

(١٩٢) القرشي : نفس المرجع رقم ١٧٢ ص ٥٥

(١٩٣) منهم : عبدالله بن مفضل ، ابن سيرين ، الحسن بن صالح ، عمر بن عبد العزيز ، القرظي ، الحكم ، سفيان الثوري ، غيرهم - (القرشي ص٥٠ ومابعدها)

(١٩٤) أبوعبيد : الأموال : ص ١١١ - ١١٣

(١٩٥) أبويوسف : الخراج ص ٧٥ ، مجموعة الوثائق السياسية رقم ١٠١ ص ١٣٢

(١٩٦) نص الخطاب فى الطبرى جـ ٨ ص ١٣٩ ، الخراج لأبى يوسف (السلفية) ص ٨٦ وفى ابن الأثير : الكامل جـ ٥ ص ٢٣

(١٩٧) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٩٩ - ١٠٠

(١٩٨) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٥١٢

(١٩٩) أبويوسف : الخراج (السلفية) ص ٤١

(١٩٠)م البلاذرى : فتوح البلدان ص ٢٩٦

(١٩١)م حيث أجرى تعديل لضرائب الأطيان كل ثلاثين سنة فى دورة منتظمة . يقـــول المقريزى : فاذا مضى من الزمان ثلاثون سنة حولوا السنة ، وراكوا البلاد كلها ، وعدلوها تعديلا جديدا ، فزيد فيما يحتمل الزيادة ، من غير ضمان البلاد ، ونقص فيما يحتاج إلى التنقيص منها (ص ١٥٠)

(١٩٢)م أبوعبيد : الأموال رقم ٤٧٣ ص ٢٥٣

(١٩٣)م هذا هو رأى : شريك ، وحسن بن صالح ، مالك بن أنس ، والزهرى ، المغيرة وعمر بن عبد العزيز ، وسفيان ، والأوزاعى ، وابن المبارك ، وأبى ليلى وغيرهم . القرشى : الخراج ص ١٦٠ - ١٦٢) ، أبوعبيد : الأموال ص ١٢٤ - ١٢٨)

(١٩٤) م بالاستناد إلى أحاديث عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب وقول ضعيف لابن عباس (الاموال رقم ٧٢ ومابعده ، القرشى أرقام ٢٨ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٦٣ ، ٨٦ ، ١٤٩ ، ١٦٩ ، ١٧١ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٨)

(١٩٥) م الأموال : رقم ٢٣٦ ص ١٢٧

(١٩٦) م المرجعين السابقين

(١٩٧) م ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة فى الاسلام ص ١٠٢ ـ ١٠٣

(١٩٨) م يفرد أبوعبيد بابا خاصة بكراهة شراء أرض العنوة ص ١١٠ ومابعدها

(١٩٩) م البلاذرى : فتوح البلدان ـ ٤٩٨ ـ ٤٩٩

(٢٠٠) ابن عابدين ج ٢ ص ٤

(٢٠١) ابوعبيد : الأموال ، رقم ١٧٢ ص ٩٦ ـ ٩٧ ، ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة ص ١٥٤

(٢٠٢) نيل الأوطار : الشوكانى ج ٨ ص ٦٦

(٢٠٣) المقريزى : الخطط ج ٢ ص ٥٠٧ ـ ٥٠٨ ، ص ٥١٠ ـ ٥١١ ، باقى صدقة بالاشتراك مع مجمع الكنائس فى المشرق الدنى فى كتاب : العشور أم الوكالة ـ الفصل الأول ـ طبعة أولى سنة ١٩٤٨

(٢٠٤) وأمر قومه بالعشور معنى الزكاة فى قوله جل شأنه (وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة وكان عند ربه مرضيا) مريم : ٥٥

(٢٠٥) التكوين ٢٨ : ٢٠ ـ ٢٣ وهذا النص أيضا له دليل فى القرآن فى قوله تعالى (ووهبنا له إسحق ويعقوب نافلة وكلاً جعلنا صالحين ، وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا ، وأوحينا إليهم فعل الخير ، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وكانوا لنا عابدين) الانبياء : ٧٣

(٢٠٦) التثنية ١٢ : ١١

(٢٠٧) التثنية ١٤ : ٢٢

(٢٠٨) صموئيل الأول ٨ : ١١ ومابعدها

(٢٠٩) ملاخى ٣ من ٥ ـ ١٢

(٢١٠) تكوين ٢٨ / ٢٢

(٢١١) اللاويين ٢٧ : ٣٠

(٢١٢) اللاويين ٢٧

(٢١٣) محمد كمال الجرف : التشريع الضريبي الاسلامي ـ موارد الدولة من الضرائب المباشرة جـ ٢ ص ١٢

(٢١٤) متى ٥ : ١٧

(٢١٥) متى ٢٣ : ٢٣

(٢١٦) لوقا ١١ : ٤٢

(٢١٧) لوقا ١٨ : ١٢

(٢١٨) فلورنس كرس : العشور والتقدمة ص ٤ . ويرجع للرأى المغاير الذى ينادى بفكرة " الوكالة " فى كل أموال المسيحى للرب ، ويعارض فكرة الوقوف عند حد العشور . فى كتاب العشور أم الوكالة تأليف : باقى صدقة بالاشتراك مع مجمع الكنائس فى الشرق الادنى .

(٢١٩) ابن سعد : الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٢٧٠ ، مجموعة الوثائق السياسية رقم ٤٨ ص ٤٩ ومكاتيب الرسول رقم ٧٧ ص ٣٤٣ .

(٢٢٠) ابن سعد : الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٢٦٨ ، مجموعة الوثائق السياسية رقم ٤٨ ص ٧٥ ، مكاتب الرسول رقم ٩١ ص ٣٥١

(٢٢١) ابن سعد : الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٣٤٥ ، مجموعة الوثائق السياسية رقم ١٢٢ ص

(٢٢٢) أبو عبيد : الاموال رقم ٥٠٧ ص ٢٧٩ ، مكاتب الرسول رقم ٤٨ ص ٢٦٣

(٢٢٣) ابن سعد : الطبقات جـ ١ ص ٢٨٤ ، الوثائق رقم ١٨٨ ص ١٦٥ ، المكاتيب رقم ٥٩ ص ٣١٠

(٢٢٤) رواه احمد وابو داود

(٢٢٥) العطاء ص ٤٦

(٢٢٦) ابن سعد جـ ١ ص ٢٨٤ ، والوثائق السياسية رقم ٨١ ص ٩٤ ، مكاتب الرسول رقم ٦٧ ص ٣١٨ ـ ٣١٩

(٢٢٧) القرشى : الخراج ص ١٤١

(٢٢٨) ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة ص ١٥١

(٢٢٩) أبويوسف : الخراج : فصل في العشور ص ٧٦ بولاق ومابعدها ، أبوعبيد : الأموال ارقام من ١٥٦٦ ـ ١٦٨٠ ص ٧١٠ ـ ٧١٦ (باب مايأخذ العاشر من صدقة المسلمين وعشور أهل الذمة والحرب ، القرشي : الخراج أرقام ٢٠٠ ـ ٢٢٣ ص ٦١ ـ ٦٦ ، وارقام ٦٣٨ ، ٦٣٩ ، ٦٤٠ ص ١٦٩ ، ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة ص ١٦٤ ـ ١٧٥

(٢٣٠) الشيخ محمد أبوزهرة : الزكاة ـ التوجيه التشريعي في الاسلام ج٢ ص١٤٨ـ ١٥١ .

(٢٣١) القرشي : الخراج رقم ٢١٣ ، ٢١٦ . ابويوسف : الخراج (بولاق)ص٧٧

(٢٣٢) ابن عابدين ج ٢ ص ٤١ ، وابوعبيد : الاموال ارقام ١٦٨٢ ـ ١٦٨٦ ص٧١٨ـ ٧١٩ ـ إلا ان يمر بأموال غيرها رقم ١٦٨٥ ص ٧١٨ .

(٢٣٣) تعليمات عمر بن عبد العزيز مبلغة لعامله على عشور مصر " زريق بن حيان " في الخراج لابي يوسف ص ٧٩ ، تنوير الحوالك ج ١ ص١٩٤ ، والمقريزي ج٢ص٢٠٨

(٢٣٤) بالتفصيل : ابن عابدين ج ٢ ص ٣٩ ـ ٤١ ، وفتح المعبد ج ١ ص ٢٩٤ـ٢٩٥ ، والأموال أرقام ١٦٨٧ ـ ١٦٩٢ ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠ ، ابن القيم الجوزية ص١٧٢ ، ١٧٤ ، القرشي أرقام ٢١٧ ـ ٢١٩ ص ٦٥

(٢٣٥) الأموال : رقم ١٨٨٢ ص ٧١٨

(٢٣٦) الشوكاني : نيل الاوطار ج ٥ ص ٢٧٠

(٢٣٧) د . أحمد ثابت عويضه : الاسلام وضع الاسس الحديثة للضريبة ، محاضرة القاها في ١٣ يونيو سنة ١٩٥٩ بقاعة محاضرات الأزهر نشرت في كتيب . راجع نبذة ٣٢ ، نبذة ٣٣ ص ١٣ ـ ١٤ ـ كما أن الدكتور بدري عبد اللطيف عرف العشور بأنها الضريبة المفروضة على أموال التجارة الصادرة من البلاد الاسلامية والواردة اليها (النظام المالي الاسلامي المقارن ص ٨ ـ ثم قال في ص ٦٦ فرض عمر هذه الضريبة واحاطها بالقيود التي تتفق مع روح الاسلام وعدالته فجعلها متنوعة المقادير تختلف باختلاف المكلفين فكانت على المسلمين ربع العشر وعلى الذميين نصف العشر وعلى الحربيين العشر . (مطبعة المجلس الاعلى سنة ١٩٧٢

(٢٣٨) المقريزى جـ ٢ ص ٢١٠ ـ ٢١١ ، أبوعبيد : الأموال باب ذكر العاشر وصاحبه المكس وما فيه من الشدة والتغليظ أرقام من ١٦٢٤ ـ ١٦٣١ ص ٧٠٣ ـ ٧٠٥ ، ١٦٣٥ ص ٧٠٦

(٢٣٩) ابن عابدين جـ ٢ ص ٣٩

(٢٤٠) رحلة بن جبير ص ٤٤ ـ ٤٥ (طبعة التحرير)

(٢٤١) مهذب رحلة بن بطوطة جـ ١ ص ٤٣ ـ ٤٤

(٢٤٢) أبويوسف : الخراج ص ٦٨ ـ ٦٩ ، أبوعبيد : الأموال : أرقام ٧٠ ـ ٧٢ ص ٣٩ ـ ٤٢ ، ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة فى الاسلام ص ٧٥ ـ ٨٦

(٢٤٣) الطبرى جـ ٤ ص ١٠

(٢٤٤) الطبرى جـ ٤ ص ٥٦

(٢٤٥) أبوعبيد : الأموال : رقم ٧١ ص ٤٠ ، ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة فى الاسلام ص ٧٧

(٢٤٦) أبوعبيد : الأموال : رقم ١٦٩٩ ص ٧٢٢ ـ ٧٢٣ ، رقم ١٧٠٤ ص ٧٢٣

(٢٤٧) الزيلعى : جـ ٣ ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣ ، فتح القدير جـ ٤ ص ٣٨٣

(٢٤٨) وبذلك صرح أحمد وقد سماها جزية ، وص ابن القاسم فقال : " المال والمواشى والأرض سواء الصغير والكبير ، إنما هى الزكاة ، ومعناه أن حكمها حكم الزكاة تجب على الصغير والكبير (ابويعلى : الأحكام السلطانية ص ١٥٦ وهذا هو قول أهل الحجاز وأهل العراق وفقهاء الحديث (احكام اهل الذمة ص ٧٩)

(٢٤٨)م ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة فى الاسلام ص ٧٩ ـ ٨٠

(٢٤٩) منتهى الارادات ص ٣٣٠

(٢٥٠) ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة فى الاسلام ص ٨١

(٢٥١) ابن قدامة : المغنى جـ ١٠ ص ٥٩٤

(٢٥٢) الطبرى : التاريخ جـ ٣ ص ٩٥٩

(٢٥٣) البلاذرى : فتوح البلدان ص ١٨٥ ـ ١٨٦ ، أبوعبيد الأموال رقم ٧٣ ، ٧٤ ص ٤٢ ـ ٤٣ حيث يروى أن جبلة ابن الايهم رفض دفع الجزية والخراج .

(٢٥٤) اليعقوبي جـ ٢ ص ١٦ . أيضا ـ دانيل دينيت : الجزية والاسلام ـ الفصل الرابع ص ١٠٨

(٢٥٥) البلاذري : فتوح البلدان ص ٤٤٩

(٢٥٦) البلاذري : نفس المرجع والصفحة

(٢٥٧) البلاذري : نفس المرجع ص ٢٨٦

(٢٥٨) البلاذري : نفس المرجع ص ٢١٩ ـ ٢٢٠

(٢٥٩) الصنعاني : سبل السلام في شرح بلوغ المرام جـ ٢ ص ١٣٦ كتاب الزكاة نبذة رقم ٢٣ ، ابويعلى : الأحكام السلطانية ص ١٢٧

(٢٦٠) استغلال المناجم والمحاجر ينظمه الان قوانين مستقلة في الدول الاسلامية تقرر ما يفرض عليها من ضرائب ورسوم

(٢٦١) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ١٢٠ ، الاموال رقم ٨٥٦

(٢٦٢) المنتخب من السنة جـ ٦ ص ٢٨٩ ، سبل السلام جـ ٢ كتاب الزكاة نبذة ٢٣

(٢٦٣) الصنعاني : سبل السلام . كتاب الزكاة نبذة ٢٣ ص ١٣٦ ـ ١٣٧

(٢٦٤) الصنعاني : المرجع السابق رقم ٢٣ ص ١٣٦

(٢٦٥) المنتخب من السنة جـ ٦ ص ٢٩٢

(٢٦٦) ابوعبيد : الأموال رقمي ٨٨٦ ، ٨٨٧ ص ٤٨١

(٢٦٧) راجع معاهدة النبي ـ ص ـ مع يهود المدينة ، وما دول عليه الدراسة ، وصلح دومة الجندل وغير ذلك من الآثار .

(٢٦٨) راجع هذا الخلاف في : محمود الظاهر : إحياء الاراضي الموات ـ الفصل السادس ـ بند رابعا من ص ٢٤٨ ـ ٢٦١

(٢٦٩) راجع هذا الخلاف في الشوكاني : نيل الاوطار جـ ٨ ص ١٢٨ وفي ابي يعلى : الأحكام السلطانية ص ١٢٨

(٢٧٠) البلاذري : ص ٤٥١ ـ ٤٥٢

(٢٧١) أبويوسف : ص ٥٤

(٢٧٢) البلاذري : ص ٦٦ ، جمهرة رسائل العرب جـ ١ ص ٦٥ ، الأموال رقم ٥٠٦ ص ٢٨ ، ومكاتيب الرسول رقم ٤١ ص ٢٣٧

(٢٧٣) نبات كالسمسم لونه أحمر قانى يشبه مسحوق الزعفران يزرع باليمن .

(٢٧٤) البلاذرى : ص ٩٩ ـ ١٠٠ ، ابن الاثير : الكامل ج ٥ ص ٢٣ ومابعدها ، الطبرى ج ٨ ص ١٣٩ ، الخراج لابى يوسف ص ٨٦ السلفية

(٢٧٥) الصنعانى : سبل السلام ج ٤ باب الجزية بند ٢ ص ٦٧

(٢٧٦) ابوعبيد : الأموال رقم ٢٥٦ ص ١٣٥

(٢٧٧) ابوعبيد : الأموال رقم ٢٥٤ ص ١٣٣ ـ ١٣٤

(٢٧٨) راجع هذه الآراء بالتفصيل فى ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة فى الإسلام ص ١٤٠ ـ ١٤٩ والبلاذرى ص ١٠١ ـ ١٠٣ ، الأموال أرقام ٢٤٦ ـ ٢٥٨ ص ١٢٩ ـ ١٣٦

(٢٧٩) رأى أبى حنيفة

(٢٨٠) قول ابن شبرمة ، ابو يوسف ، وبعض الحنابلة ، كما روى عن العطاء والحسن .

(٢٨١) رأى سفيان ، محمد بن الحسن ، وقول لمالك .

(٢٨٢) قول لمالك ، وقول لسفيان ، الشافعى ، وعمر بن عبد العزيز ، وبعض أصحاب احمد ، ابوعبيد ، شريك ، النخعى ، والحسن بن صالح .

(٢٨٣) راجع بالتفصيل الفرق بين الضريبتين فى : محمد كمال الجرف : الضرائب والرسوم المحلية ، مقال له بعنوان أرباح الاستغلال الزراعى ومدى خضوعها للضريبة بمجلة الضرائب العدد : ٦ لسنة ٥٢ ص ٤٦ ومابعدها ، د . محمد عبد المنعم الجمال : الضرائب العقارية والرسوم المحلية ، د . محمد رشاد : الضرائب العقارية فى التشريع المصرى الحديث .

(٢٨٤) محمد كمال الجرف : محاضرات فى التشريع الضريبى الإسلامى ج ١ سنة ٧٢ ص ٧

(٢٨٥) الأعراف : ١٩٩

(٢٨٦) النجم : ٣٩ ـ ٤٠

(٢٨٧) البقرة : ٢١٩

(٢٨٨) أبويوسف : الخراج ص ٥ السلفية ، ص ٩ بولاق ، من وصاياه لعامله على عكبراء

(٢٨٩) أبويوسف : الخراج ص ١٢٣ السلفية ، القرشى : الخراج رقم ٢٣٣ ص ٧٠

(٢٩٠) محمد كمال الجرف : التشريع الضريبى الإسلامى ـ الضرائب المباشرة ج ٢ نبذة رقم ٥ ص ٧

(٢٩١) البقـــرة : ٢٨٦

(٢٩٢) غلاطيـــة ٦ : ٥

(٢٩٣) لوقـــا ١٦ : ٢

(٢٩٤) مـــتى ١٩ : ١٢

(٢٩٥) مـــتى ٦ : ٢٠ ــ ٢١

(٢٩٦) لوقـــا ١١ : ٤٠

(٢٩٧) ابن سعد : الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٢٨٦ ، ٣٥٢ ، مجموعة الوثائق السياسية رقم ١٢٤ ص ١٢٢ ، مكاتيب الرسول رقم ١٠٧ ص ٢٨٠

(٢٩٨) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٧٩

(٢٩٩) أبويوسف : ٨٦ ، مجموعة الوثائق السياسية رقم ٢٢٥ ص ١٩٨

(٣٠٠) أبويوسف : ٨٦ ــ ٨٧

(٣٠١) راجع : معاهدة النعمان بن مقرن مع أهل ماه بهرذان فى الطبرى جـ ٤ ص ١٣٧ ــ ١٣٨ ، مجموعة الوثائق السياسية رقم ٣٣٢ ص ٢٤٦ ، والنص يقول " .. وقروا جنود المسلمين ممن مروا بهم يوما وليلة .. " ، ومعاهدة حذيفة بن اليمان مع أهل ماه دينار فى الطبرى جـ ٤ ص ١٣٧ ، ومجموعة الوثائق السياسيـــة ٢٤٦/٣٣٢ وبها نفس النص تقريبا ، ومعاهدة عبدالله بن الورقاء مع أهـــل اصفهان فى الطبرى جـ ٤ ص ١٤١ والمجموعة ٢٤٧/٣٣٣ وبها النص التالى : " إنكم آمنون ما أديتم الجزية ... ودلالة المسلم وإصلاح طريقه ، وقراه يوما وليلة ، وحملان الراجل على راحلته " ومعاهدة نعيم بن مقرن مع أهل الـــرى فى الطبرى جـ ٤ ص ١٥١ والمجموعة رقم ٢٤٨/٣٣٤ وبها " ... وعلى أن يقروا المسلمين يوما وليلة .. " ومعاهدة عتبة بن فرقد مع أهل آذربيجان فى الطبرى جـ ٤ ص ١٥٥ والوثائق رقم ٢٥٢/٣٣٩ ، ومعاهدة حبيب بن مسلم مع أهل تفليس فى الطبرى جـ ٤ ص ١٦٢ ــ ١٦٣ ، والاموال رقم ٢١ ص ٢٩٩ ، رقم ٢٢ ص ٣٠١ ، والبلاذرى ص ٢٨٣ ، وبالمثل صلح دبيل فى البلاذرى ص ٢٨٢ ، ومعاهدة سويد بن مقرن مع اهل قومس فى الطبرى جـ ٤ ص ١٥٢ ومجموعة الوثائـــق رقم ٢٥٠/٣٣٧ ، ومعاهدة بكير بن عبدالله مع جرجان فى الطبرى جـ ٤ ص ١٥٧ والوثائق رقم ٣٥٠ ص ٢٦٢ .

(٣٠٢) راجع كتاب ابى عبيدة بن الجراح إلى أهل الشام التى تنص على : "أن عليهم إرشاد الضال وبناء القناطر على الأنهار من أموالهم وأن يضيفوا من مر بهم من المسلمين ثلاثة أيام ، وقبل أن مدينة حمص استثنيت من القاعدة العامة فلــم تلزم بقرى الضيف أكثر من يوم وليلة (الأزدى : فتوح الشام ص٥٢) . واصبــح شرط الضيافة متفقا عليه دون نص ، فيروى لنا المؤرخون أن اهل مصر عليهـــم أن يضيفوا من نزل بهم من أهل الاسلام ثلاثة أيام (ابن عساكر : تاريخ مدينة دمشق ج ١ ص ١٥١ ، المقريزى : الخطط ج١ ص ١٤٣ ـ ١٤٤ ، السيوطى : حسن المحاضرة ج ١ ص ٥٦ ، ابوالمحاسن : النجوم الزاهرة ج ١ ص ١٧ ، وابن عبدالحكم : فتوح مصر ص ٢٠٥ .

(٣٠٣) أحكام أهل الذمة فى الاسلام ص٢٨٤ ، يقول أبو يعلى : فالضيافة فى حـــق الكفار والمسلمين ، يتفقان فى قدر الوجوب والاستحباب . الأحكام السلطانيـة ص١٥٧ .

(٣٠٤) ففى معاهدة تفليس : " واقراء المسلم المجتز ليلة بالمعروف من حلال طعام أهل الكتاب وحلال شرابهم . (البلاذرى ص ٢٨٤) وفى معاهدة قومس "من أواسط طعامهم "

(٣٠٥) نرجح رواية اليعقوبى ، ونستبعد الروايات الأخرى التى تشترط مدة الضيافـة بعشرين يوما أو ثلاثين يوما حيث لم نلحظ طول المدة على هذا النحو فـــى معاهدة أخرى (راجع معاهدة نجران فى ابى يوسف ص ٧٢ ، والطبقات ج ١ ص ٢٨٧ ، اليعقوبى ج ٢ ص ٩٧ ، وجمهرة رسائل العرب ج ١ ص ٧٦ ، والوثائق السياسية رقم ٩٤ ص ٨١ ومكاتب الرسول رقم ٦٧ لسنة ٣١٨ .

(٣٠٦) المقريزى الخطط ج ١ ص ١٤١ ، ابن عبدالحكم ص ٣٠٦

(٣٠٧) الخطط : المقريزى ج ١ ص ١٦٢

(٣٠٨) ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة فى الاسلام ص ٢٨٧

(٣٠٩) دائرة المعارف الاسلامية مادة "جزية" ، حسين مؤنس : تاريخ الحضارة المصرية ج ٢ ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥ .

(٣١٠) الشوكانى : نيل الأوطار ج ٨ ص ١٦٢ ـ ١٦٤

(٣١١) تريتون : أهل الذمة فى الاسلام ص ٢٥٢

(٣١٢) الطبرى : ج٦ ص ٥٦٧

(٣١٣) تريتون : المرجع السابق ص ٢٦١

(٣١٤) مهذب رحلة ابن بطوطة ج ١ ص ٤٣ ، راجع أيضا ماقاله المقريزى ج ٢ ص ٢٢٢ ـ ٢٢٤ عن دار الضيافة وماذكره عن الخانات والفنادق ج٢ ص٤٥٤،٤٥٩

(٣١٥) الشوكانى : نيل الأوطار ج ٨ ص ١٦١

(٣١٦) الكندى ولاة مصر ص ١٤٨ ، ابوالمحاسن : النجوم الزاهرة ج ٢ ص ٥٤

(٣١٧) المقريزى : الخطط ج ١ ص ١٩٢ ، ١٩٩ ـ ٢٠٠

(٣١٨) ابن سعيد الاندلسى : المغرب فى حلى المغرب ص ٨٥

(٣١٩) ابن حوقل : المسالك والممالك ص ٢١٧ والخطط ص ١٩٢

(٣٢٠) أورد المقريزى ان جملة هذه المتأخرات بلغت ٢٧٢٠٢٦٧ دينارا بخلاف المسامحات العينية الأخرى ـ راجع من ص ١٩٢ ـ ٢٠٦

(٣٢١) نسبة إلى أهل شطا من أعمال دمياط

(٣٢٢) آدم ميتز : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩ بالاستناد الى المقدسى : أحسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم طبعة ليسون سنة ١٨٧٧ ص ٢١٣

(٣٢٣) سنة ٣٧٥ هـ / ٩٨٥م

(٣٢٤) آدم ميتز : المرجع السابق بالاستناد إلى المنتظم فى تاريخ الأمم لابن الجوزى ص ١٢٣ ب ، ابن الاثير ج ٩ ص ١٦ ، ٣٢

(٣٢٥) سنة ٣٨٩ هـ/ ٩٩٨م

(٣٢٦) آدم ميتز المرجع السابق بالاستناد إلى كتاب الوزراء ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨

المبحث السابع : الحماية والتأمين

(٣٢٧) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٧٧ ، ابن عساكر : تاريخ دمشق ج ٤ ص ١١١ ، أبوعبيد : الأموال رقم ٥١٣ ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨ ، الوثائق رقم ٣٠ ، مكاتب الرسول رقم ٢٠ ص ١٦١

(٣٢٨) قرية قريبة من أيلة

(٣٢٩) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٧٧ ، مكاتب الرسول رقم ٥١ ص ٢٢٨ ، الوثائق السياسية رقم ٣٣

(٣٣٠) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٩٠ ، جمهرة رسائل العرب ج ١ ص ٤٩ ، المكاتيب رقم ٥٢ ، الوثائق السياسية ٣٢

(٣٣١) الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٨٧ ، جمهرة رسائل العرب ج ١ ص ٧٦ ، ابويوسف ص ٧٢ ، المكاتيب رقم ٢٧ ص ٣١٨ ، اليعقوبى ج ٢ ص ٦٧ ، البـــلاذرى ص ٨٧ ــ ٨٨ .

(٣٣٢) رواه البخارى ومسلم

(٣٣٣) مجموعة الوثائق السياسية/ ٢٩٣

(٣٣٤) الطبرى : التاريخ ج ٤ ص ٦

(٣٣٥) ابويوسف : الخراج ص ١٣٥

(٣٣٦) البلاذرى : فتوح البلدان ص ١٦٦ ، ابن عساكر تاريخ دمشق ج ١ ص ٢٤١ الاموال / ٢٩٧

(٣٣٧) روم لاندو : الاسلام والعرب : ترجمة منير البعلبكى ص ٦٠

(٣٣٨) البلاذرى ص ١٧٩

(٣٣٩) البلاذرى ص ١٧٧

(٣٤٠) الطبرى ج ٤ ص ١٥٩

(٣٤١) روم لاندو : الخلافة : ازدهارها وتداعيها فسقوطها ص ١٣٥ ــ ١٣٦

(٣٤٢) ايزيس حبيب المصرى : فقه الكنيسة المرقسية ج ٢ ص ٢٧٠

(٣٤٣) الطبرى ج ٤ ص ١٣٧ ــ ١٣٨ ــ مجموعة الوثائق السياسية رقم ٣٣١ ص ٢٤٦ ، ومثله كتاب حذيفة بن اليمان لأهل ماه دينار الطبرى ج ٤ ص ١٣٧ والوثائــق ٣٣٢ ص ٢٤٦

(٣٤٤) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٢٨٢

(٣٤٥) الأموال : رقم ٥٢١ ص ٢٩٨ ــ ٣٠١

(٣٤٦) البلاذرى : فتوح البلدان ص ١٨١

(٣٤٧) ابن عبد الحكم : فتوح مصر والمغرب ص ١٠١

(٣٤٨) ابن مريم وأبو مريام

(٣٤٩) الطبرى ج ٤ ص ١٠٧

(٣٥٠) ابوالمحاسن : النجوم الزاهرة ج ١ ص ٢٤

(٣٥١) ابن عساكر : تاريخ دمشق ج ١ ص ١٤٩ ـ ١٧٨ ، الذمة فى استعمال أهل الذمة ـ مخطوط بدار الكتب تحت رقم ٢٩٥٢ ص ٣ ـ ٤

(٣٥٢) توجد نسختان موضوعتان لكتاب النبى ـ ص ـ مع أهل نجران وردت ضمن تاريخ النسطوريين فى مجموعة تأليفات الآباء الشرقيين ج ١٣ ص ٦٠٠ ـ ٦١٨ وأوردهما د . محمد حميد الله فى مجموعة الوثائق السياسية تحت رقمى ٩٦ ، ٩٧ ، كما أوردهما وعلق عليهما على بن حسين على الأحمدى فى مكاتب الرسول ص ٢٢٣ وما بعدها ، كما توجد نسختان من الموضوعات ادعى صدورها من النبى ـ ص ـ لأهل سالمان الفارسى وردتا بنفس المرجعين السابقين وأثبتا وضعيتهما .

(٣٥٣) الشافعى : الأم ج ٤ ص ١٧٨

(٣٥٤) أبويوسف : الخراج ص ١٢٨

(٣٥٥) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٢٨٤

(٣٥٦) أبويوسف : الخراج ص ١٣٩

(٣٥٧) البلاذرى : فتوح البلدان ص ١٧٨

(٣٥٨) تريتون : أهل الذمة فى الاسلام ص ٩٢ ـ ٩٤

(٣٥٩) ابن سعد : تاريخ الاسلام السياسى : حروب الاسلام والامبراطورية الرومية ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨ ، ٣٠٨

(٣٦٠) د . بدران ابوالعينين بدران : العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين فى مختلف فصوله .

البـــاب الثالـــث

الفصل الاول

المبحـــث الاول

خصائص المشروعية الضريبية ووحدة النظام الضريبي

(١) الأنعـــام : ٥٧

(٢) الشـــورى : ١٠

(٣) الجاثيـــة : ١٨

(٤) الشـــورى : ١٣

(٥) د ٠ على جريشة : المشروعية الإسلامية العليا ص١٩ ، ص ص ٢٦ : هامش رقم ٢

(٦) د ٠ محمود حلمى : المبادىء الدستورية العامة ص٥٨ ومابعدها ، د ٠ محمـــود القاضى: أصول القانون ص ١٣٢ ــ ١٣٣

(٧) د ٠ على جريشة : المرجع السابق ص ١٨٦ ــ ١٨٧

(٨) د ٠ مصطفى كمال وصفى : المشروعية فى النظام الاسلامى ص ٢٧

(٩) د ٠ على جريشة : المرجع السابق من ص ١٨٨ إلى ١٩٠

(١٠) الحجـــر : ٩

(١١) الأنعـــام : ١١٥

(١٢) المائـــدة : ١٣

(١٣) د ٠ زين العابدين ناصر : موجز فى مباحث المالية العامة ص ١٥٤ ، د ٠ سيـــد عبدالمولى : محاضرات فى المالية العامة ص ٢١٨ ، د ٠ عاطف صدقى : مبـادىء المالية العامة ص ٣٠٣

(١٤) محمد نور : مبادىء المالية العامة ص ٣٠٠ ــ ٣٠١ ، د ٠ رفعت المحجوب : المالية العامة ــ الكتاب الثانى ص ٤٣

(١٥) د ٠ محمد عبدالله العربى : موارد الدولة ص ١٤٠

(١٦) د ٠ محمد عبدالله العربى : المرجع السابق ص ١٤٠

(١٧) د ٠ عاطف صدقى : مبادىء المالية العامة ص ٣٠٣

(١٨) د • مصطفى كمال وصفى : المشروعية فى النظام الإسلامى ص٢٨ ــ ٢٩ ، د • على جريشة : المشروعية الاسلامية العليا ص ١٩٠ ــ ١٩١ وايضا د • مصطفى كمال وصفى النظام الدستورى الاسلامى ص ٥٢

(١٩) د • مصطفى كمال وصفى : المشروعيةفى النظام الإسلامى ص ٣٠

(٢٠) النساء : ٥٩

(٢١) النساء : ٨٣

(٢٢) المجادلة : ١٢

(٢٣) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن : ص ١٤٧١

(٢٤) محمد كمال الجرف : محاضرات فى التشريع الضريبى الاسلامى سنة ١٩٧٢ ــ موارد الدولة من الضرائب المباشرة ص ٢٨ بالاستناد الى د • عبدالكريم زيدان : أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الاسلام • رسالة دكتوراه ص ١٧٦ •

(٢٥) الأعراف : ١٩٩

(٢٦) مجموعة الوثائق السياسية رقم ٥٩

(٢٧) د • زين العابدين ناصر : موجز فى مبادىء علم المالية العامة ص ١٧٢

(٢٨) ، (٢٩) د • محمد طه بدوى : انبساط السلطة اللائحية فى شئون الضرائب • مقال منشور بمجلة التشريع المالى والضريبى ــ عدد مايو سنة ١٩٥٤ ص ٤٧ ومابعدها •

(٣٠) د • مصطفى كمال وصفى : المشروعية فى النظام الاسلامى ص ٣٠

(٣١) د • محمد عبدالله العربى : موارد الدولة ص ١٣٨ ــ ١٣٩

(٣٢) ابوعبيد : الاموال : ١٥٧

(٣٣) Trotabas: Finances publiques, Paris - 1969 P. 490.

(٣٤) د • محمد عبدالله العربى : موارد الدولة ص ١٣٨

(٣٥) الأنعام : ١١٥

(٣٦) النحل : ٩٠

(٣٧) ص : ٢٧

(٣٨) المائدة : ٤٢

(٣٩) النساء : ٥٨

(٤٠) النساء : ١٣٥

(٤١) المائدة : ٨

(٤٢) النساء : ١٠٥

(٤٣) الأنفال : ٢٥

(٤٤) هود : ١١٣

(٤٥) بالتفصيل : د . عاطف صدقى : مبادئ المالية العامة ص ٢٩٨ ومابعدها

المبحث الثاني

وحدة التكليف الضريبي فى الاسلام

(٤٦) راجع بالتفصيل مناقشة هذه القضايا : القاضى عبدالجبار ابوالحسن : المغنى ج ١١ كله

(٤٧) المزمل : ٢٠

(٤٨) الاحزاب : ٣٣

(٤٩) التوبة : ٢٩

(٥٠) البينة : ٥

(٥١) البقرة : ٢٧٧

(٥٢) الليل : ٥ ـ ٧

(٥٣) الاعلى : ١٤

(٥٤) آل عمران : ١٨٠

(٥٥) التغابن : ١٦

(٥٦) الإسراء : ٢٩

(٥٧) الحديد : ١٠

(٥٨) سبأ : ٣٩

(٥٩) النساء : ١١٤

(٦٠) التوبة : ٩٨ ـ ٩٩

(٦١) البقرة :

(٦٢) البقرة : ٢٧١

(٦٣) ويقسم الأصوليون المندوب إلى ثلاثة أقسام : الأول مندوب على وجه التأكيد ، وهو ما يثاب صاحبه لله ولا يستحق تاركه عقابا ،ولكن يستحق اللوم والعتاب ، كتقديم الإقرار الضريبى إذا لم يكن هناك تشريع يحتم ذلك . والثانى مندوب ليس على وجه التأكيد وهو ما يثاب عليه فاعله ولا يستحق على تركه عقابا أو لوما . كالصدقة غير المفروضة . الثالث ماكان يفعله الرسول بحكم العادة ، كأن يدعو للمصدق ويكرم وفادته ، ولا ينس لثواب الصدقة بالدعاء عند إخراجها . والأول يسمى سنة مؤكدة والثانى يسمى غير مؤكدة والثالث يسمى بسنن الزوائد . راجع بالتفصيل د . محمد مدكور سلام : مباحث الحكم عند الأصوليين جـ ١ ص ٩٥ ــ ٩٧ .

(٦٤) ويرادفه : الحرام ، والمحظور والمعصية والذنب

(٦٥) د . محمد مهدى علام : الصدقة فى الاسلام : بحث مقدم لمجمع البحوث الإسلامية منشور بالجزء ٣ من التوجيه التشريعى فى الإسلام . راجع ص ١٠

(٦٦) المائدة : ٣

(٦٧) القلم : ١٠ ــ ١٢

(٦٨) البقرة : ١٨٨

(٦٩) آل عمران : ١٨٠

(٧٠) النساء : ٣٧

(٧١) التوبة : ٣٤

(٧٢) غير أن هذا لايمنع أخذ الجزية منهم بدليل أن النبى ــ ص ــ أخذها غرب اليمن وهم أهل كتاب ، وأن الرسول بعث إلى عرب معافر وهمدان وغيرهم يدعوهم إلى الاسلام أو الجزية ، وقبلها أبوبكر من أهل الحيرة صلحا وهم أخلاط من أفناء العرب من تميم وطىء وغسان وتنوخ وغير ذلك . وقبلها عمر من نصارى بنى تغلب ، وقيل أيضا أنه قال لجبلة بن الأيهم الغسانى : اختر منى إحدى ثلاث : إما أن تسلم وإما أن تؤدى الخراج وإما أن تلحق بالروم (راجع الاموال باب اخذ الجزية من عرب أهل الكتاب ص ٣٧ ومابعدها ارقام ٦٢ ــ ٧٥ ،وراجع أيضا عبد الخالق النواوى : النظام المالى فى الإسلام ص ١٥٤)

(٧٣) الأموال : ٧١٢ ، وقوله ــ ص ــ (ليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين)

(٧٤) الإسراء : ٢٩

(٧٥) البقـــرة : ٢٦٤

(٧٦) القرشى: الخراج : فصل فى الإحياء والتحجير أحكام من ٢٢٦ الى ١٩٨

(٧٧)

(٧٨) البقـــرة : ٢٠

(٧٩) البقـــرة : ٢٦٤

(٨٠) التوبـــة : ١٠٣

(٨١) الحشـــر : ٦، ٧

(٨٢) المؤمنون : ٧٢

(٨٣) التوبـــة : ٢٩

(٨٤) المائدة : ٨٩.

(٨٥) النســـاء : ٩٢

(٨٦) المائـــدة : ٤٥

(٨٧) البقـــرة : ٢٨٠

(٨٨) النـــور : ٢٨٠

(٨٩) البقـــرة : ٢٧١

(٩٠) البقـــرة : ٢٧٤

(٩١) د • بدران ابوالعنين بدران : أصول الفقه : ٣٩٩

(٩٢) البقـــرة : ٢١٩

(٩٣) البقـــرة : ١٩٥

(٩٤) د • بدران ابو العنين بدران:المرجع السابق ص ٣٧١ ـ ٣٧٢
ويرى البعض أن الخطاب موجه إلى كل فرد من أفراد الأمة ،ويرى آخرون أنه موجه للبعض دون البعض ، ويحاول الشاطبى أن يوفق بين هذه الأقوال • ويجرى الدكتور محمد سلام مدكور مناقشة طريفة حول هذا الخلاف : يرجع إلى : كتاب مباحث الحكم عند الأصوليين جـ ١ ص ٧٩ ـ ٨١ •

(٩٥) التوبـــة : ١٢١

(٩٦) منتهى الارادات ج ١ ص ١٧٢ ، والفقه على المذاهب الاربعة ج ١ ص ٣٢٥
د . بدران ابوالعنين بدران : اصول الفقه ص ٤٢٢ ـ ٤٣٢ . يقسم الاصناف
الحقوق الى اربعة : حقوق خالصة للعباد ، وحقوق خالصة لله ، ما اجتمع فيه
الحقان وحق العباد غالب ، وما لا يجتمع فيه الحقان وحق الله فيه غالب ، وهم
متأثرون فى ذلك بالقوانين الوضعية التى تفرق بين الصالح العام والصالح
الخاص . د . محمد سلام مذكور : مباحث الحكم عند الاصوليين ج ١ ص ٢٠٦

(٩٧) ويقول الاصوليون بوجود نوع ثالث بين الواجبين السابقين اطلقوا عليه اسم الواجب
المؤقت الذى وقته شبه بالمضيق وشبه بالموسع . فهو ليس موسعا كل التوسعة ،
ولا مضيقا كل التضييق . وضربوا لذلك مثلا زكاة الفطر ، فان وقت وجوبها منذ
غرب شمس آخر يوم رمضان لقبل صلاة العيد ، غير ان الحنابلة يسمحون باداءها
قبل ذلك بيوم أو يومين ، ولا يمانع الشافعية من سدادها منذ أول يوم رمضان ،
ويذهب الحنفية الى امكان اخراجها منذ اول الحول باعتبارها زكاة . والحق البعض
كثيرا من الفرائض الضريبية الاخرى بهذا النوع لان وقتها يتسع لاداء غيرها من
الفرائض التى من نوعها كعشر وخراج ، وزكاة وحق الماعون وهكذا ، وقالوا ان كل
ما يمكن تعجيله يصح أن يكون مضيقا من جهة وموسعا من جهة اخرى .

(٩٨) أدولف جروهمان : أوراق البردى العربية ـ السفر الثالث ـ وثائق ادارية
ج ـ رقمى : ١٧٤ ، ١٧٥ ص ١١٦ ، ١١٨

(٩٩) د . بدران أبو العنين بدران : أصول الفقه ص ٣٤٧

(١٠٠) ق : ٢٥

(١٠١) هناك اقسام اخرى : وهى : عقوبة كاملة ، كالمصادرة فى حالة الغش الضريبى .
والغرامات المالية فى حالات التهرب ، كأخذها وشطر ماله . مما يدخل فى اطار
التجريم الضريبى . حقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات . حق قائم بذاته
كخمس الغنائم والركاز وهما موردان غير دوريين . عقوبة قاصرة كالجباية الجبرية عند
عدم الوفاء بالضريبة .

(١٠٢) د • محمد سلام مدكور : حيث يقول : وقد يكون التكليف كفائيا ثم ينقلب عينيا • كما إذا كان فى البلدة عدة أطباء ووجد المريض ، ثم ارتحل الأطباء إلا واحدا ، أو ماتوا إلا واحدا قبل علاج المريض ، فالتكليف بالعلاج كان كفائيا عند وجود الأطباء فى البلدة ولم يكلف به واحد منهم بعينه ، ولما انفرد واحد منهم فى البلدة تعين هو للتكليف بالعلاج ، وأصبح العلاج واجبا عينيا عليه • ومثل ذلك يقال فى جميع الواجبات الكفائية : مباحث الحكم عند الأصوليين ج١ ص٧٨

(١٠٣) والزكاة وإن كانت عند الاحناف عبادة خالصة ، إلا أنها عند الشافعية عبادة فيها معنى المؤونة أو الضريبة ، لأن حق الفقير فيها ثابت حقيقة قبل صرفها اليه ، فأجازوا له أن يأخذ مقدار الزكاة من المال اذا ظفر به إذ يكون ذلك من قبيل نظرية الظفر بالحق • وعلى هذا فلايجب الزكاة فى مال الصبى والمجنون عند الأحناف وتجب عند الشافعية وهو المروى عن عمر وعلى وابن عمر وعائشة وجابر والحسن بن على وابن سيرين وعطاء وربيعة ومالك وابن أبى ليلى والشافعى وابن عينية وغيرهم •(د • محمد سلام مدكور :المرجع السابق ص ٢١٠ ، وهامش بنفس الصفحة)

(١٠٤) ابوالحسن عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٤٧ ، محمد أبوزهرة : العقوبة ص٢٣ - ٤٠

(١٠٥) عبدالقادر عوده : التشريع الجنائى المقارن فى الإسلام : ص ٤٣٠ ـ ٤٣١

(١٠٦) آل عمران : ١٠٤

(١٠٧) النساء : ١١٤

(١٠٨) الأنعام : ١٩

(١٠٩) الإسراء : ١٥

(١١٠) القصص : ٥٩

(١١١) النساء : ١٦

(١١٢) الطلاق : ٧

(١١٣) النجم : ٣٩ ـ ٤١

(١١٤) البقرة : ١٨٥

(١١٥) النساء : ٢٨

(١١٦) المائدة : ٢٦

(١١٧) الحـــج : ٧٨

(١١٨) الحديـد : ٢٣

(١١٩) د • بدران ابوالعنين بدران : اصول الفقه ص ٤١٢

(١٢٠) التوبـــة : ٦٢

(١٢١) الاحـــزاب : ١٩

(١٢٢) التوبـــة : ٥٤

(١٢٣) الأعـــراف : ١٥

(١٢٤) الأنعـــام : ٥٤

(١٢٥) القصـــص : ٧٧

(١٢٦) النســـاء : ٧٧

(١٢٧) البقـــرة : ١٤٣

(١٢٧) ويروى فى هذا المعنى أيضا عدة أحاديث منها حديث عائشة عن وصف اعمـــال النبى ـ ص ـ انه ما خير بين امرين الا اختار أيسرها ملم يكن اثما وقوله (عليكم من الأعمال بما تطيقون ، فإن الله لا يمل حتى تملوا) وقوله (لا يشاد هذا الدين أحد إلا غلبه ، ولكن قاربوا أو سددوا) راجع وسطية التكليف فى مقال الشيخ محمد أبوزهرة بعنوان : المجتمع الانسانى فى ظل الاسلام • التوجيه الاجتماعى فـى الاسلام ج ٢ ص ٧٤ تحت عنوان وسطية التكليف •

(١٢٨) ويروى فى ذلك أحاديث اخرى فى ذات المعنى : راجع مقال د • محمد مهـــدى علام بعنوان الصدقة فى التوجيه التشريعى فى الإسلام ج ٢ ص ٤٤ ـ ٤٦ فى عدم إسراف فى الصدقة •

(١٢٩) المؤمنـــون : ٦٢

(١٣٠) الأنعـــام : ١٥٢

(١٣١) البقـــرة : ٢٨٦

(١٣٢) الأنعـــام : ١٥٢

(١٣٣) الإســـراء : ٥٩

(١٣٤) الفرقـــان : ٦٧

(١٣٥) الخراج للقرشى رقم ٢٣٥ ص ٧١

(١٣٦) ابن عبد ربه : العقد الفريد جـ ٤ ص ٩٦ ، ابن قتيبة : عيون الأخبار مجلد ٢ ص ٢٤٨

(١٣٧) بالتفصيل د • محمد مهدى علام : الصدقة فى الاسلام مرجع سابق ص ٤٤ ــ ٤٦

(١٣٨) د • محمد مهدى علام : المرجع السابق ص ٤٦ ــ ٤٧

(١٣٩) د • محمد عبدالله العربى : موارد الدولة ص ٢٦١ ــ ٢٦٢

(١٤٠) راجع بالتفصيل د • سيد عبدالمولى : محاضرات فى السياسة الماليةلكلية الحقوق جامعة القاهرة سنة ١٩٧٣ الفصل الثالث ص ٢٩٦ ومابعدها ، د • رفعت المحجوب المالية العامة : الكتاب الثانى • الفصل الثانى من الباب الاول ص١٦٧ ومابعدها • د • عبدالحكيم الرفاعى وحسين خلاف : مبادئ التطبيق العامة فى الفرنى الفصل الثانى ، الباب الثانى ص ٢٠٠ ومابعدها ، د • محمد عبدالله العربى : موارد الدولة : الباب التاسع ص ٢٦١ ومابعدها • د • إبراهيم البرابرى : أثر الضريبة فى توزيع الدخول سنة ١٩٧٣ • د • منيس أسعد عبدالملك : اقتصاديات المالية العامة : الفصل الخامس : وقع الضرائب ومشاكل تطبيقها ص ١٩٩ ومابعدها •

(١٤١) يقصد بالضغط الضريبى : نسبة مجموع الضرائب التى يتحملها الفرد إلى مجموع دخله ، وهو يتمثل فى هذا الجزء من الدخل الذى تقتطعه الضرائب مضافا إليه أقساط الضمان الاجتماعى والتأمين الصحى وبعض الاشتراكات والرسوم شبه الاجبارية ، أى المقررات شبه الضريبية • راجع منيس أسعد عبدالملك ص ٢١٧ ، د • رفعت المحجوب : الايرادات العامة ص ٢٤٨ •

(١٤٢) د • منيس أسعد عبدالملك : المرجع السابق ص ٢٢٣

(١٤٣) د • عبدالمنعم فوزى : اقتصاديات المالية العامة ص ٣٠٩

(١٤٤) د • عاطف صدقى : مبادئ المالية العامة ص ٣٠٨

(١٤٥) د • محمد عبدالله العربى : موارد الدولة ص ٢٧٨

(١٤٦) د • محمد عبدالله العربى : المرجع السابق ص ٢٧١

(١٤٧) د • عبدالمنعم فوزى : مرجع سابق ص ٣١٢

(١٤٨) د • محمد عبدالله العربى : مرجع سابق ص ٢٨٠

(١٤٩) د • رفعت المحجوب : مرجع سابق ص ٢٢٢

(١٥٠) د • رفعت المحجوب : المرجع السابق ص ٢٤٥ ــ ٢٤٦

(١٥١) مجموعة الوثائق السياسية رقم ٣٥٤ ، ٣٥٥

(١٥٢) الطبرى جـ ٤ ص ١٣٧ ، ومجموعة الوثائق السياسية رقم ٣٣١ ص ٢٤٦

(١٥٣) " " " ، " " " ٣٣٢ ص ٢٤٦

(١٥٤) " " ص ١٥١ ، " " " " ٣٣٤ ص ٢٤٨

(١٥٥) " " ص ١٥٢ ، " " " " ٣٣٦ ص ٢٤٩

(١٥٦) " " " ، " " " " ٣٣٧ ص ٢٥٠

(١٥٧) " " ص ١٥٥ ، " " " " ٣٣٩ ص ٢٥٢

(١٥٨) نهج البلاغة للإمام على : جـ ٢ ص ٥٠ ـ ٦٨ (الرسالة كلها) وهى منشورة أيضا فى نهاية الارب جـ ٦ ص ١٩ ـ ٣٢

(١٥٩) الطبرى جـ ٥ ص ٥٦٩

(١٦٠) مقدمة ابن خلدون : فصل فى أن العمران البشرى لابد له من سياسة ينظم بها أمره .

(١٦١) ابن خلدون : المقدمة فصل ٤٢ ، ٤٤

المبحث الثالث : وحدة المكلفين بالضريبة

(١٦٢) النساء : ٥

(١٦٣) التكاثر : ٨

(١٦٤) د . مصطفى كمال وصفى : كفاية الشريعة الاسلامية فى تثبيت التعامل واستقراره . بحث مقدم لمجمع البحوث الاسلامية منشور فى التوجيه التشريعى فى الاسلام جـ ٣ ص ١١٦ ـ ١١٧ .

(١٦٥) د . محمد ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الاسلامية ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣

(١٦٦) المغنى فى أبواب العدل والتوحيد جـ ١١ ص ٣٠٩

(١٦٧) خالد محمد خالد : معجزة الاسلام عمر بن عبد العزيز ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣

(١٦٨) الاسراء : ٧٠

(١٦٩) ابوالحسن عبد الجبار : المغنى فى العدل والتوحيد جـ ١١ ص ٣٧٠ ـ ٣٧٨ ، المستصفى جـ ١ ص ٨٣

(١٧٠) ابوالحسن الآمدى : الاحكام فى اصول الاحكام جـ ١ ص ٢١٥ ومابعدها

(١٧١) ابوالحسن عبدالجبار : المرجع السابع ص ٤٠٣

(١٧٢) أصول الفقه : ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧ (د. بدران أبو العينين بدران

(١٧٣) الأنعـــام : ١٤٨

(١٧٤) تولى البطركية سنة ١١٣٨ م والنص منقول عن تريتون فى أهل الذمة فى الإسلام بالاستناد الى

(١٧٥) ابن حزم : المحلى : جـ ٧ ص ٣٤٧ ـ ٣٤٩ المسألة رقم ٩٦٠

(١٧٦) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٨٠

(١٧٧) نقلا عن مقال للاستاذ محمد كمال الجرف نشر بمجلة التشريع المالى والضريبى العدد رقم ١٦٧ ص ١٣ بالاستناد الى الطبقات الكبرى لابن سعد جـ٢ ص ٤٠ • وهذا يشبه ماقيل من ان "الجالينوس بباروسيا" والزوابى دفع أربعة دراهم عن كل رأس • وشبيه بالقصة التى تقول أن قسطنطين بطرك الشام أجبر عمر بن الخطاب أنه اتفق مع أبى عبيدة على دفع اربعة دراهم وعباءة عن كل رأس ثم عاد واعترف بأنـــه كاذب فيما قال • كما يقرر ميخائيل السريانى أن المسيحيين تقرر عليهم دفـــع جزية قدرها اربعة دراهم • (راجع تريتون : أهل الذمة فى الاسلام ص ٢٤٢ـ ٢٤٣ بالاستناد الى :

Ghazi: An Answer to the Dhimmis, P. 389.
Michel le Syrien, Chroniques, trad, langlios, P.275, Bar Herbraeus, Chronicle, P. 152.

(١٧٨) سبل السلام : جـ٢ ص ٨٩ ، البلاذرى ـ جمهرة رسائل العرب جـ ١ ص ٦٥ • أبويوسف ص ٥٤ ـ المكاتيب ص ٢٢٣ •

(١٧٩) البلاذرى : ص ١١١

(١٨٠) البلاذرى : ص ٧٩

(١٨١) الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٢٧٧ ، ومجموعة الوثائق السياسية رقم ٣٣ ، مكاتـــب الرسول رقم ٥١ ص ٢٨٨

(١٨٢) البلاذرى : فتوح البلدان : ص ٨٠ ـ ٨٩

(١٨٣) اليعقوبى جـ ٢ ص ٦٤ ، الطبقات جـ ١ ص ٦٤ ومكاتب الرسول رقم ٣٨ ص ٢٢٤

(١٨٤) المحلى : جـ ٧ ص ٣٤٩ . البلاذرى : فتوح البلدان ص ٨١

(١٨٥) سيرة ابن هشام جـ ٢ ص ٣٣٧ ، طبرى جـ ٣ ص ١٢١ ، أبوعبيد ص ٣٣ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٩٣ ، ١٠٦ ، ١١٨ ومكاتب الرسول ص ٢٣٧ ، مجموعة الوثائق السياسية رقم ١٠٩ ص ١١١

(١٨٦) الطبرى جـ ٣ ص ١٢٩ ، ابن هشام جـ ٢ ص ٣٤٨ ، أبويوسف ص ٤٢ ، وثائــق سياسية رقم ١٠٥ ص ١٠٥ ـ ١٠٦

(١٨٧) الطبقات الكبرى جـ ١ ص ١٧٧

(١٨٨) ابن حزم : المحلى جـ ٧ ص ٣١٩

الشوكانى : نيل الأوطار جـ ٨ نص ٤ باب اخذ الجزية وعقد الذمة ص ٦١

(١٨٩) مجموعة الوثائق السياسية : رقم ٣٢٨

(١٩٠) الطبرى جـ ٤ ص ١٣٧ ، مجموعة الوثائق ص ٢٤٦ رقم ٣٣١

(١٩١) الطبرى جـ ٤ ص ١٥١ ، " " ص ٢٤٨ رقم ٣٣٤

(١٩٢) " " ص ١٥٢ ، " " ص ٢٤٩ رقم ٣٣٦

(١٩٣) " " ص " ، " " ص ٢٥٠ رقم ٣٣٧

(١٩٤) الأموال ص ٥٥ ـ ٥٦ رقم ١٠٢

(١٩٥) أى الرجال البالغين فقط

(١٩٦) الأموال ص ٥١ رقم ٩٣ ، ابن عبدالحكم ص ٢٠٥ فتوح مصر والمغرب ، البلاذرى : فتوح البلدان ص ١٧٠

(١٩٧) المقريزى ، البلاذرى ص ٣٠٦ ، ابوالمحاسن : النجوم الزهراء جـ ٢ ص ١٤

(١٩٨) ابن عبدالحكم : فتوح مصر والمغرب ص ٢٠٦

(١٩٩) سبق أن عرضنا لهذه الحالات بالتفصيل عند دراسة مبررات فرض ضريبة الجزيــة ـ المبحث السادس من الفصل الثالث من الباب الثانى .

(٢٠٠) أدولف جروهان : أوراق البردى العربية ـ الضرر ـ سجلات جزية ورقة رقم ٢٠٨ ص ٢١٩ ، وايضا الورقتين ٢٥٢ ، ٢٥٣ مجموعة كشوف بدافعى الضرائب (د) جـ ٣

(٢٠١) الطبرى جـ ٣ ص ٣٦٧ ، ومجموعة الوثائق السياسية ص ٢٢٢ رقم ٢٩٣

(٢٠٢) البقــرة : ٢٢٨

(٢٠٣) النســاء : ٣٤

(٢٠٤) د • ابراهيم عبدالمجيد اللبان : مكانة المرأة فى الإسلام ص ٢٥٣

(٢٠٥) المرجع السابق ص ٢٥٦

(٢٠٦) البقــرة : ٢٨٢

(٢٠٧) النظام المالى الإسلامى المقارن ص ٣٧

(٢٠٨) الطبرى ج ٤ ص ٥٣

(٢٠٩) وكانوا غالبا من الأقباط

(٢١٠) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ص ٧٦ ، تورتون : أهل الذمة فى الاسلام ص ١٦٥ ــ ١٦٦

(٢١١) الورقة ١٤٢٠ ، ولبلين على هذه الوثيقة د • دانيل طانيت بقوله : تعتبر هــذه البردية من اعظم الوثائق واهمها للدراسة الدقيقة : الجزية والإسلام ص ١٦٢

(٢١٢) حسين خلاف : موجز المالية العامة ص ٦٩

(٢١٣) د • عاطف صدقى : مبادىء المالية العامة : القسم الثانى ص ٤٥٦

(٢١٤) الشافعى : الأم : ج ٤ ص ١١٨

(٢١٥) الماوردى : الاحكام السلطانية ص • ويقول الشافعى انه تحقق بنفسه من عدم فرض الجزية ، وقام بسؤال عدد غير قليل ممن عاصروا الحكم فى اليمن ، وكثيرا من أهل الذمة اليمنيين فى جهات متفرقة من اليمن ، فتحقق من أنها لم تؤخذ مــن المرأة (سبل السلام ج ٤ ص ٦٠ ــ ٦١ • وبالرغم من هذه الأقوال ، فقد ورد بكتاب الأم للشافعى ج ٤ ص ٩٨ أن النساء يدفعنها فى بعض الاحيان •

(٢١٦) منتهى الإرادات ص ٣٣٠

(٢١٧) الزيلعى ج ٣ ص ٢٧٦ ، فتح القدير ج ٤ ص ٣٦٩ ، ابن عابدين ج ٣ ص ٣٧٠

(٢١٨) ابن عابدين ج ٣ ص ٣٧١

(٢١٩) فتح القدير : ج ٤ ص ٣٦٩

(٢٢٠) الدردير : الشرح الصغير ج ١ ص ٣٤١ ، الدردير : الشرح الكبير ج ٢ ص ٢٠٠ ــ ٢٠١

(٢٢١) السيوطى : موطأ مالك وشرحه تنوير الحوالك ج ١ ص ٢٠٧

(٢٢٢) ابن حزم : المحلى جـ ٧ ص٣٤٨ ـ ٣٤٩

(٢٢٣) صحيح البخارى جـ ٤ ص٧٤ ، الجامع الصحيح جـ ٥ ص١٤٤ ـ ١٤٥

(٢٢٤) موطأ مالك جـ ١ ص٢٩٨

(٢٢٥) منتهى الإرادات ص ٣٣٥

(٢٢٦) ابن عساكر : تاريخ الشام جـ ١ ص ١٨٦

(٢٢٧) ومازال الفقه المالى الحديث يأخذ برأى الفقه القديم ، ويفضلون أخذها من الرجال دون النساء وفى ذلك يقول د . عبدالعزيز العلى النعيم ، بعد أن بعد أن استعرض رأى الفقهاء القدامى ورأى ابن حزم " وأرى أنه وإن كانت الآية عامة فى قتال غير المسلمين حتى يسلموا أو يعطوا الجزية ، فإنه يجب أن يعلم أنه لو لزم قتالهم لامتناعهم عن أداء الجزية ، فإن القتل سوف يوجه إلى الى القتال فقط دون النساء . ثم ماورد من الأدلة على فرضها على الرجال دون دون النساء يخصص عموم الآية ، ولذا ينبغى على المرأة ، لأنها ليست أهلا للقتال ولانها تابعة لرجال قومها ـ نظام الضرائب فى الإسلام ومدى تطبيقه فى المملكة العربية السعودية ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧

(٢٢٨) الأنعام : ١٦٤

(٢٢٩) فاطر : ١٨

(٢٣٠) الزلزلة : ٨

(٢٣١) النساء : ٢٣

(٢٣٢) فصلت : ٤٦

(٢٣٣) الأحزاب : ٥

(٢٣٤) محمد محمد أبوزهرة : الزكاة ـ إحدى بحوث مؤتمرات مجمع البحوث الإسلامية منشور فى : التوجيه الاجتماعى فى الإسلام جـ ٢ لسنة ١٩٧٢ ص ١٠٢ ، ١٠٣

(٢٣٥) راجع الاحاديث المؤيدة لوجوب الزكاة فى مال الصبى فى : الأموال أرقام ١٢٩٩ ، ١٣١٤ ، ١٣٢٢ ، ١٣٢٣ ، ١٣٢٤ ، من ١٣٢٨ الى ١٣٣٢ باب صدقة مال اليتيم ومافيه من السنة والاختلاف ص ٦١ ومابعدها . راجع أيضا فقه السنة جـ ٣ ص ٢١

(٢٣٦) د • شوقى اسماعيل : محاسبة زكاة المال علما وعملا ص ٨٢

(٢٣٧) محمد محمد ابوزهرة : العقوبة والجريمة فى الفقه الاسلامى ـ الكتاب الثانى : الجريمة ص ٤١٩ ـ ٤٢٧

(٢٣٨) عبدالقادر عوده : التشريع الجنائى الاسلامى ص ٥٩٤ ، ص ٦٠١

(٢٣٩) د • محمد سلام مدكور : مباحث الحكم عند الأصوليين جـ ١ ص ٢٣١ ـ ٢٣٢

(٢٤٠) السيوطى : تنوير الحوالك فى شرح موطأ بن مالك جـ ١ ص ١٨

(٢٤١) الطبرى : جـ ٣ ص ٢٢٦

(٢٤٢) الاموال : ص ٥١ رقم ٩٣

(٢٤٣) فتح القدير جـ ٤ ص ٣٧١

(٢٤٤) منتهى الإرادات ص ٣٧٦ ، فتح القدير جـ ٤ ص ٣٧٦ ،ابن عابدين جـ٣ ص٣٧٣

(٢٤٥) تريتون : أهل الذمة فى الاسلام ص ٢٣٠ ، وأكد رأيه المقريزى بشأن توزيع الجزية ، غير أن الرواية تقول " وقلما كانت تكون إلا للرجل الشاب أو المتزوج • " وورود كلمة "قلما " تعنى وجود حالات أخرى فرضت فيها الجزية على الصبية • راجع ماقرره المقريزى جـ ١ ص ١٤١ •

(٢٤٦) يقول النص الذى أورده البلاذرى : وصالح أهل مقنا على ربع عروكهم (أدوات الصيد) وربع كراعهم وربع حلقتهم وربع غزولهم وعلى ربع ثمارهم • وكانوا يهود • فتوح البلدان ص ٨٠ •

(٢٤٧) فتوح البلدان ص ٨٧ ، ٨٨ ، اليعقوبى جـ ٢ ص ٦٧ ، الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٢٨٧ ، الأموال ص ٢٧٢ ـ ٢٧٦ وجمهرة رسائل العرب جـ ١ ص ٧٦ ، والخراج لأبى يوسف ص ٧٢ ، ومجموعة الوثائق السياسية رقم ٩٤ •

(٢٤٨) يرى البعض أن أكيدر اسلم ، ولذا فرضت عليه الزكاة ، وقد أورد البلاذرى رواية تقول أنه أسلم ، ورواية أخرى تقول أنه التزم بأداء الصدقة ،حتى قبض النبى ص ـ فمنع الصدقة ، وأخرى تقول أنه قتل • ورواية عن الزهرى أن خالدا أسر اكيدر فافتداه النبى ـ ص ـ بالجزية • ويؤيد الرواية الأخيرة الطبرى فى تاريخه جـ ٣ ص ١٤٦ ـ ١٤٧ ، وأيده فى ذلك ابن الاثير فى تاريخه الكامل جـ ٢ ص ١٠٧ وماقرره ابن الاثير فى أسد الغابة من أن رسول الله ـ ص ـ صالح أكيدر ولم

يسلم ، ومن قال أنه أسلم فقد أخطأ خطأ ظاهرا ، ولما صالحه النبي - ص - عاد إلى حصنه وبقى فيه . (ابن الأثير : اسد الغابة ج ١ ص ١١٣) ، ويؤيد الطبري وابن الأثير ايضا ياقوت في معجم البلدان في لفظة دومة ، وابن هشام في السيرة . ووردت صورة من هذا الكتاب في : فتوح البلدان ص ٨٢ والطبقات الكبرى لابن سعد ج ١ ص ٢٨٩ ، ومعجم البلدان في لفظة " دومة " والعقد الفريد ج ١ باب الوفود . والهداية والنهاية ج ٥ ص ١٦ ، الاموال ص ٢٨٢ ، وجمهرة رسائل العرب ج ١ ص ٤٩ وصبح الأعشى ج ٦ ص ٣٧٠ وفي المجموعة رقم ١٩٠ . والمكاتب / ١١٠ ص ٣٨٧ ومابعدها . وقد ورد بالنص : (أن لنا الضاحية من الضحل والبور والمعامي وأغفال الأرض والحلقة ، والسلاح والحافر والحصن ، ولكم الضامنة من النخل والمعين من المعمور بعد الخمس ، لاتعدل سارحتكم ولاتعد فاردتكم ، ولا يحظر عليكم النبات . تقيمون الصلاة لوقتها وتؤتون الزكاة لحقها . عليكم بذلك عهد الله وميثاقه .) وورد نص آخر للكتب يقول (... ولكم الضامنة من النخل على الجارية العشر وعلى الغائرة نصف العشر الخ ...)

فإذا لم يكن أكيدر قد أسلم وهو الثابت من الروايات الصحيحة ، وإذا كان الكتاب صادرا بشأن الجزية ، فإنه يكون قد فرض الجزية على ثمار النخيل بواقع العشر ونصف العشر بحسب المؤونة ، وفرض الخمس على المعين من المعمور . وفي مختار الصحاح فعل " عان " حفر حتى بلغ العيون ... وتبين الشيء تخليصه . وافهم من هذا أنه فرض الركاز على ما يستخرج من باطن الأرض بمعدل الخمس من ناتج الأراضي التي يسكنونها . وتكون السنة النبوية الشريفة هي التي قد بدات بضرب مثال على جواز توحيد الفريضة بين المسلمين وغيرهم بموجب هذا الكتاب . وأن مافعله عمر مع التغالبة وغيرهم ، كان بالاستناد إلى السنة . ولا يجوز الاحتجاج بانهم أسلموا ، لأن من يسلم يحرز أمواله وأرضه وعقاراته ، في حين أن النبي - ص - لم يترك لهم كل أموالهم وصادر منها ، الضاحية من الضحل وهي اطراف الأرض ، والأراضي البور وأغفال الأرض التي ليس لها مالك ، كما صادر منهم جميع الأموال العسكرية كالحلقة والسلاح والحافر والحصن لسلامة البلاد وخشية منهم على المسلمين . والنص الوحيد المحير في هذا الكتاب قوله : تقيمون الصلاة لوقتها وتؤتون الزكاة بحقها . ويبدو ان المقصود بذلك ، هو إعلامهم بالفرائض المقررة على كل من يسلم منهم ، أو ان يكون النص مضافا بالكتاب .

(٢٤٩) يذهب الدكتور عبدالعزيز العلى النعيم فى رسالة نظام الضرائب فى الإسلام ص ٣٤٨ الى عدم وجوب الجزية على الصبى غير المسلم حتى ولو صولح أهل الذمة على أن يؤدوا عن أبنائهم سوى ما يؤدونه عن أنفسهم • فان كان ذلك من أموال الرجال جاز وأما أن يؤدوا من أموال أبنائهم الصغار فلا يجوز لأنهم ليس عليهم شىء • واستند فى رأيه إلى المغنى ج ٨ ص ٥٠٨ • وهذا يخالف كل النتائج التى وصل اليه إلبحث فى هذه الخصوصية ، ويتعارض مع الأحكام العامة للتكليف الضريبى الإسلامى ، ويجنب شريحة كبيرة من الأموال من أن تخضع للضرائب •

(٢٥٠) عيسوى أحمد عيسوى : المدخل ونظرية العقد ص ٤٥١

(٢٥١) راجع التعريفات المختلفة للجنون وأطواره وأحواله فى : عبدالقادر عوده : التشريع الجنائى الإسلامى المقارن ج ١ ص ٥٨٤ ومابعدها ، محمد أحمد ابوزهرة : الجريمة والعقاب فى الشريعة الاسلامية ج ٢ ص ٤٥٠ ومابعدها • د • أحمد فتحى بهنسى : المسئولية الجنائية فى الفقه الاسلامى ص ١٧١ ومابعدها • وراجع أيضا : محمد مدكور سلام : مباحث الحكم عند الاصوليين : مبحث عوارض الأهلية : المطلب الأول فى الجنون والعته ص ٢٨٦ ومابعدها •

(٢٥٢) عيسوى أحمد عيسوى : المرجع السابق ص ٤٤٤ ــ ٤٤٥

(٢٥٣) ابن حزم : المحلى ج ١٠ ص ٣٤٦

(٢٥٤) وجوب الزكاة فى مال المجنون (والصبى) مروى عن عمر وعلى وابن عمر وعائشة وجابر والحسن بن على وابن سيرين وعطاء وربيعه ومالك وابن أبى ليلى والشافعى وابن عينه وغيرهم • وحكى عن ابن مسعود والثورى والأوزاعى أنها فى مالهما ولا تخرج حتى يبلغ الصغير ويفيق المجنون ، وعند ذلك بخير فإن شاء زكى وإن شاء لم يزك • وقال الحسن وسعيد بن المسيب وابن جبير والنخعى وأبوحنيفة لاتجب الزكاة فى أموالهما وقال أبوحنيفة يجب العشر فى زروعهما وثمرتهما وتجب صدقة الفطر عليهما دون الزكاة • وفى المغنى لابن قدامه ج ٢ ص ٦٢٢ ذكر أدلة كل فريق • راجع هامش ٢ ص ٢١٠ من كتاب مباحث الحكم عند الأصوليين

وقال بعض الحنفية تسقط الزكاة إذا مر الحول على المجنون كاملا وهو مجنون بحيث إذا أفاق قبل اكتمال الحول وجبت الزكاة فى ماله ، وابويوسف يسقطها بمضى أكثر المدة (المرجع ذاته ص ٢٩٦ ، ٢٩٨ .

(٢٥٥) فتح القدير ج ٤ ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣ ـ الزيلعى ج ٣ ص ٢٧٨

(٢٥٦) منتهى الإرادات ص ٣٣٠

(٢٥٧) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ١٤٤ ، نهاية الأرب ج ٨ ص ٢٣٩ ، ابن حزم ج ٧ ص ٢٩٧ .

(٢٥٨) الدردير : الشرح الصغير ج ١ ص ٢٤١

(٢٥٩) أبويوسف : الخراج ص ٧٠ طبعة بولاق (فصل فيمن تجب عليه الجزية) ، السلفية ص ١٤٣ ـ ١٤٥ .

(٢٦٠) أبويوسف ص ٨٤ ـ ٨٥ ، مجموعة الوثائق السياسية ص ٢١٩ رقم ٢٩١

(٢٦١) الطبرى ج ٣ ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨ ، مجموعة الوثائق السياسية ص ٢٢٢ رقم ٢٩٣

(٢٦٢) الطبرى ج ٤ ص ١٥٥ ، مجموعة الوثائق السياسية ص ٢٥٢ رقم ٣٣٩

(٢٦٣) ابن عبدالحكم : فتوح مصر والمغرب ص ٢٠٥ ، ابوالمحاسن : النجوم الزاهرة ج ٢ ص ١٧ ، المقريزى ج ١ ص ١٤٠ ، السيوطى / حسن المحاضرة ج ١ ص ٥١ ، ٥

(٢٦٤) الدردير : الشرح الصغير ج ١ ص ٣٤٢

(٢٦٥) ابن حزم : المحلى ج ٧ ص ٢٩٧

(٢٦٦) يفصح عن ذلك مرسوم الملك بيبى الأول بشان امتيازات " معبد بيت ملايين السنين " المسمى " القلب فى راحة فى المرابة " . وقيل ان متحصلات معبد آمون وحده من الضريبة المفروضة على الأهالى المقيمين بدائرته وصلت فى سنة واحدة نحو ٥٢ كيلوجراما من الذهب ، الفين كيلوجراما من الفضة ، ١١٠ الف كيس من الغلال . راجع د . زكى عبدالمتعال : تاريخ النظم ص ١٤٤ ، ١٤٩ ، سليم حسن : مصر القديمة ج ٦ ص ٨٨ ـ ٩٤ ، د . نجيب ميخائيل : مصر والشرق الادنى القديم ج ٢ ص ١٨٣ ، ج ٤ ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

(٢٦٧) م قبل أن متحصلات الضريبة فى قرية كوم اشقوة وحدها بلغ ١٥٤١ أردبا وهو يمثل عشر ناتج المحصول • وبلغ من ثراء كنيسة الاسكندرية ، أنها كانت تقـرض الحكومة البيزنطية ، وكان لها أسطول تجارى ضخم يعمل فى البحر المتوسط وبحر الإدرياتيك • وكان هذا الأسطول يستخدم فى نقل المحاصيل الناتجة من اطيان الكنيسة الممتدة حتى اقليم ارسنوى (الفيوم)

(٢٦٨) راجع بالتفصيل د • العريني : مصر البيزنطية ص ١٠٧ ـ ١٠٨ ، ٢٥٥ ـ ٢٥٦ ، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨ ، د • محمد ضياء الدين الريس : الخراج والنظم المالية الاسلامية ص ٧١ ـ ٧٢

(٢٦٨) نص الخطاب فضلا عن د • على حسنى الخربوطلى : الاسلام واهل الذمة ص ٣٨ ـ ٣٩

(٢٧٠) ابويوسف ص ١٤٣ ـ ١٤٥ ، الطبرى ج ٤ ص ٤ ومابعدها ، مجموعة الوثائق السياسية ص ٢١٨ رقم ٢٩١ •

(٢٧١) موطأ مالك شرح تنوير الحوالك • السيوطى ج ١ ص ٢٩٨

(٢٧٢) أودلف جروهمان : أوراق البردى العربية ج ٣ (سجلات جزية الرؤوس أ) ورقة رقم ٢٠٩ ص ٢٢٠

(٢٧٣) ألبردية رقم ١٤٢٠

(٢٧٤) البردية رقم ١٤١٩ ، وان كان دانيل دلينيت يحتمل أن الدير كان يقوم بتحصيلها من الأفراد (الجزية والاسلام ص ١٦٦ ـ ١٦٧) وهذا لم يجر عليه العمل فى الإدارة المالية المصرية •

(٢٧٥) منتهى الإرادات : ص ٣٣٠

(٢٧٦) فتح القدير ج ٤ ص ٣٧٣ ـ ٣٧٤ ، والزيلعى ج ٣ ص ٢٧٩ ، ابن عابدين ج ٢ ص ٢٧١ ـ ٢٧٢ •

(٢٧٧) أبويوسف الخراج ص ٧٠ بولاق •

(٢٧٨) الدردير : الشرح الصغير ج ١ ص ٣٤١ ، والشرح الكبير ج ٢ ص ٢٠١

(٢٧٩) شرح الخرشى على مختصر الجليل ج ٣ ص ١٤٤

(٢٨٠) د • عبدالعزيز العلى النعيم : نظام الضرائب فى الإسلام ص ٣٣٥ •

(٢٨١) د. أحمد ثابت عويضه : مصدر الالتزام بالوفاء بضريبة الأرباح التجارية والصناعية . دراسة مقارنة ـ الكتاب الثاني من القانون المقارن من ص٨٢ـ٩٤ .

(٢٨٢) يرى البعض انه قد يوجد في الدولة الاسلامية ، وجود اهل ذمة غير ملتزمين اذا كان هناك صلح مؤقت على الحماية والصلح المؤقت لا يشترط فيه الاتفاق على مغارم مالية إلا إذا تم الاتفاق على ذلك . (د . ابراهيم عبد الحميد : موجز القانون الدولي في الاسلام مقارنا بالقانون الدولي الحديث : محاضرات للدراسات العليا بكلية الشريعة سنة ١٩٧٦ ص ١١٧) .

(٢٨٣) لهذا السبب وضع أبو حنيفة نظريته مخالفا بها باقي الفقهاء ، أخذا بمعيار السيادة الاقليمية فقط . فتسرى احكام الدولة الاسلامية على رعاياها بالداخل دون امتدادها عليهم في الخارج ، أى ولاية الدولة على المكان دون الأشخاص . ويذهب بعض الكتاب الى تأييد نظرية ابى حنيفة . رغبة منهم في التوفيق بين احكام الشريعة الإسلامية وأحكام القانون الدولي العام . (د . عز الدين فودة : مقال منشور بمجلة منبر الاسلام عدد ذى الحجة سنة ١٣٨٣ مايو سنة ١٩٦٣ ص٥٨) وإذا كان ميثاق الأمم المتحدة ينص على عدم التدخل في شئون الدول الأخرى ، لأن التعرض في حد ذاته عمل غير مشروع ، فإن معظم فقهاء القانون الدولي ، يجيزونه متى كانت هناك مصلحة للدولة المتدخلة . ومن امثلة التدخل المشروع ، تدخل الدولة لحماية رعاياها في دولة أخرى أسيئت معاملتهم (على على منصور : الشريعة الاسلامية والقانون الدولي العام ص ١٧٨) وتأسيسا على نظرية أبى حنيفة ، لا يدفع رعايا الدولة لها في الخارج زكاة ولا جزية ولا ضرائب اخرى . كما يعفى الأجانب المقيمون بدار الاسلام (المستأمنون) من كل أنواع الضرائب الإسلامية .

ولقد كان لرأى ابى حنيفة اثر سىء على البلاد الاسلامية ، لان رأيه اتخذ أساسا وسندا في منح الامتيازات الأجنبية للمستأمنين (الأجانب) وكلنا يعلم مدى ماقاسته البلاد ، ومازالت تقاسيه من آثار هذه الامتيازات (عبد القادر عوده : التشريع الجنائي الاسلامي ج ١ ص ٢٨٥) وبدأت هذه الامتيازات في تركيا ثم امتدت إلى باقي بلاد الشرق الإسلامي (على على منصور : المرجع السابق ص ١٢٢) وقام سلاطين تركيا الواحد تلو الآخر بعقد المعاهدات مع دول أوربا

لحماية رعاياها ، وقد عرفت هذه الدول فيما بعد باسم " الدول ذوات الامتيازات " وكانت هذه الامتيازات تنص على اعفاء رعايا هذه الدول من ضرائب معينة أهمها الجزية ، وقد استغل الأجانب نصوص هذه المعاهدات وفسروا بنودها على أوسع نطاق ممكن ، وتم التطبيق على أساس هذا التفسير نتيجة تهاون الحكومات وتسامحها وجشع الجاليات الأجنبية (حسين خلاف : الوجيز فى تشريع الضرائب المصرية ص ٤) وظلت مصر مغلولة الأيدى فى فرض الضرائب المباشرة على رعايا الدول ذوات الامتيازات إلا بعد موافقة تلك الدول ، وكان حصول الحكومة المصرية على هذه الموافقة عزيز المنال مما جعلها تمتنع عن فرض ضرائب مباشرة خشية عدم موافقة هذه الدول عليها وينفرد بدفعها المصريون دون الأجانب (د . دلاور على ومحمد محمد النشار : دراسات فى الضريبة على كسب العمل سنة ١٩٥٣ ص ١ ــ ٢ .

وقد تخلصت تركيا من الامتيازات الاجنبية سنة ١٩١٤ ، وتخلصت منها جميع دول الشرق كالصين وايران وافغانستان وسيام قبل مصر التى لم تتخلص منها الا بمعاهدة مونترو سنة ١٩٣٧ واستردت مصر حريتها فى فرض الضرائب (حسين خلاف ــ المرجع السابق ص ٦ ــ ٧ .

(٢٨٤) النحل : ٩١

(٢٨٥) المائدة : ١

(٢٨٦) الإسراء : ٣٤

(٢٨٧) الأنعام : ١٥٢

(٢٨٨) الرعد : ٢١

(٢٨٩) أبوعبيد : الاموال : رقم ٢٨٨

(٢٩٠) آدم ميتز : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ص ١٩٧ هامش (١) . والمعاهدة عقدت سنة ١١٥٤ م .

(٢٩١) البقرة : ١٩٤

(٢٩٢) أبويوسف : ص ١٣٤ ــ ١٣٥

(٢٩٣) المزمل : ٢٠

(٢٩٤) سورة البقرة : ٢٥٦ والنص السابق منقول عن د ٠ إبراهيم عبد الحميد : موجه القانون الدولى الإسلامى مقارنا بالقانون الدولى الحديث ص ١٢٤ ، ١٢٥

(٢٩٥) تريتون : أحكام اهل الذمة فى الاسلام ص ٣١ ، ص ١٠٦ – راجع ايضا : د ٠ على حسن الخربوطلى : الاسلام واهل الذمة ص ٧٨ ٠

(٢٩٦) البلاذرى ص ١٠٧ ، أبويوسف ص ١٢٨ ، ١٣١

(٢٩٧) ابويوسف : ٧٥ ، وراجع باب أخذ الجزية من المجوس فى الأموال لابى عبيد ص ٤٠ ومابعدها ٠ والبلاذرى ص ١٠٠ ، الصنعانى : سبل السلام ج٤ ص٦٥ (باب الجزية والهدنة نبذة رقم ١)

(٢٩٨) الشوكانى : نيل الاوطار ج٨ نبذة رقم ١ (باب أخذ الجزية وعقد الذمة) ص٩٥

(٢٩٩) ، (٣٠٠) د ٠ إبراهيم عبد الحميد : القانون الدولى الإسلامى المقارن بالقانون الدولى الحديث ص ١٢٥

(٣٠١) سبل السلام ج ٤ – كتاب الجهاد حديث رقم ١١ ص ٤٥ – ٤٦

(٣٠٢) سبل السلام ج ٤ ص ٤٦ – ٧٧ حيث يجرى مناقشة طريفة لاثبات وجوب الجزية على جميع الكفار سواء كانوا مشركين أو اهل كتاب ٠

(٣٠٣) التوبة : ١٠٣

(٣٠٤) المعارج : ٢٥

(٣٠٥) الليل : ١٧ – ١٨

(٣٠٦) المنتخب من السنة ج ٦ ص ١٢٠

(٣٠٧) البقرة : ٢٦٧

(٣٠٨) المحلى : النص رقم ٢٠٢ ، اليعقوبى ج ٢ ص ٦٤ ، والمنتخب من السنة ج ٦ ص ٢٤٨ ، ٥٤٥

(٣٠٩) المنتخب من السنة ج ٦ – الحديث الاول ص ١٤١ ، والثانى ص ١٤٦

(٣١٠) المنتخب من السنة ج ٦ ص ١٦٦ ، فقه السنة ج ٣ ص ٣٣

(٣١١) الصنعانى : سبل السلام ج ٢ ص ٢٢ ، والمنتخب من السنة ج٦ ص٢٧٥

(٣١٢) المنتخب من السنة ج٦ ص٨٥ ، ص٩٢٧ ، وفقه السنة ج ٣ ص ٣٨

(٣١٣) المنتخب من السنة جـ ١ ص ٢٨٠ ـ ٢٨١ ، فقه السنة جـ٣ ص ٣٨ ـ ٣٩

(٣١٤) المنتخب من السنة جـ٦ ص ٢٨٢ ، وأيضا الأموال أرقام من ١١٧٨ إلى ١١٩٢ ص ٥٨٠ ـ ٥٨٤

(٣١٥) أبوعبيد : الأموال رقم ١١٢٥ ص ٥٦٣

(٣١٦) أبوعبيد : المرجع السابق رقم ١١٣٠ ص ٥٦٤

(٣١٧) موطأ مالك ـ كتاب الزكاة ، نبذة رقم ٤ ، الأموال رقم ١١٢٧ ص ٥٦٣

(٣١٨) محمد كمال الجرف : النظام المالى الإسلامى ص ١٧٣ . ويروى انه كان على بيت مال عمر بن الخطاب عامل يدعى عبد الرحمن بن عبد القارى قال : " كان الناس يأخذون من المال الزكاة . وذلك أن الناس إذا خرجت أعطياتهم حسب لهم العرفاء (المحاسبون) ديونهم ، ومابقى فى أيديهم أخرجت زكاته قبل أن يقبضوا .. " (المنتخب جـ ٦ ص ٣٠٩)

(٣١٩) الأموال : رقم ١١٢٨ ص ٥٦٤

(٣٢٠) بالتفصيل عن زكاة الأعطية فى الأموال أرقام ١١٢٥ ـ ١١٣٢ ص ٥٦٣ ـ ٥٦٥

وقد استند د . شوقى اسماعيل إلى هذه النصوص للتدليل على وجوب الزكاة فى كسب العمل والمال المستفاد فى كتابه : محاسبه زكاة المال فى الإسلام ص ١٤٧ ومابعدها .

(٣٢١) الموطأ : كتاب الزكاة ـ نبذة رقم ٧ ، واليعقوبى جـ٢ ص ٢٧٦ ، وقد استند "فيليب حتى" على هذه الرواية وقال ان معاوية كان يأخذ الزكاة من الاعطية بواقع ٥ر٢٪ فى كتابه التاريخ المطول ص ٢٨٢ .

(٣٢٢) د . يوسف القرضاوى : فقه الزكاة نبذة رقم ٢٠٥

(٣٢٣) الأموال : رقم ١٢٢٦ ص ٥٩٦

(٣٢٤) الشيخ محمد ابوزهرة : حلقة الدراسات الاجتماعية بدمشق سنة ١٩٥٢ ص ٢٤١ ومابعدها .

(٣٢٥) الشيخ محمد الغزالى : الإسلام وأوضاعنا الاقتصادية (ط ٥٠) ص ١٦٦ ـ ١٦٧

(٣٢٦) المنتخب من السنة جـ ٦ ص ١٩٩

(٣٢٧) المنتخب من السنة جـ ٦ ص ٨٥

(٣٢٨) المنتخب من السنة جـ ٦ ص ٤٥

(٣٢٩) الأموال رقم : ١٣٥٥

(٣٣٠) محمود المظفر : إحياء الاراضى المواتص ١٥ ومابعدها .

(٣٣١) الطبقات الكبرى لابن سعد جـ ١ ص ٢٦٨

(٣٣٢) معجم البلدان جـ ٥ كلمة يبحث ، ومكاتب الرسول رقم ١١٢ ص ٣٩٤

(٣٣٣) اليعقوبى جـ ٢ ص ٦٥ ، ومكاتيب الرسول رقم ١٢٦ ص ٤٣٢

(٣٣٤) الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٢٧٣ ، ومكاتيب الرسول رقم ١٣٤ ص ٤٥١

(٣٣٥) الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٢٧٤ ، ومجموعة الوثائق السياسية رقم ٢٢٩ ص٢٤٢ ، والخراج لأبى يوسف ص ٣٤ بولاق ، والأموال ٦٧٦ ، ٦٧٧ ص ٣٨٧ ، ومكاتيب الرسول رقم ١٤٢ ص ٤٥٨ .

(٣٣٦) معجم البلدان جـ ٤ مادة " القبلية " ، والخراج لأبى يوسف ص ٣٥

(٣٣٧) البلاذرى : ص ٧٥

(٣٣٨) البلاذرى : ص ٩٢

(٣٣٩) الأموال : رقم ٦٨٣ ص ٣٩٠

(٣٤٠) الأموال : رقم ٦٩٢ ص ٣٩٨

(٣٤١) تروى أحاديث اخرى بهذا المعنى منها (عادى الأرض لله وللرسول ثم لكم من بعد ، فمن أحيا أرضا ميتة فهى له .) ، (من أحيا شيئا من موتان الأرض فله رقبتها) (راجع إحياء الموات فى : ابو يعلى : الأحكام السلطانيـــة (فصل فى أحكام الاقطاع ص ٢٢٨ ـ ٢٣٦) وأيضا سبل السلام جـ ٣ ص ٨٠ باب إحياء الموات .

(٣٤٢) هذه النصوص فى مجموعة الوثائق السياسية ٤٤/٦٧ ، ١٦٣/١٦٠ ، ٢١٥/٢٣٣ ، ٢٣١/٢٤٤ ، ١٦٧/١٩٣ ، ٢٢٩/٢٤٢ .

(٣٤٣) المنتخب من السنة جـ ٦ ص ٢٩٠

(٣٤٤) سبل السلام جـ ٢ نبذة/ ٢٥ ص ١٣٧

(٣٤٥) المنتخب من السنة جـ٦ ص ٢٩٦

(٣٤٦) مجموعة الوثائق السياسية رقم ٨٩/١٠٧ ، ١٢٤/١٦٣

(٣٤٧) الأموال : رقم ٨٨٩

(٣٤٨) أوجه الخلاف بالتفصيل في الأحكام السلطانية (باب الإقطاع) لأبي يعلى ،
وأيضا في : عيسوي أحمد عيسوي : المدخل ونظرية العقد (أحكام المعدن ٢٨٨-٢٩٣

(٣٤٩) ابن حوقل : المسالك والممالك ص ٢١٧ ، الكندي : ولاة مصر ص ١٤٨

(٣٥٠) المقريزي ج ١ ص ١٠٣ ، الجهشياري : الوزراء والكتاب ص ٧

(٣٥١) آدم ميتز : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ص ٢٠٨ ـ ٢١٠

(٣٥٢) ابوالاعلى المودودي : مسألة ملكية الارض في الاسلام ص ٥٨ ومابعدها .

(٣٥٣) د . محمد عبدالله العربي : موارد الدولة نبذة رقم ٥٣ (القائلـــون
بالضريبة الفذة ص ١٤٥ ـ ١٤٦

(٣٥٤) البلاذري ص ٨٠ ـ ٨١ ومكاتب الرسول رقم ٥١ ص ٢٨٨ ومابعدها ـ والطبقات
ج ١ ص ٢٧٧

(٣٥٥) البلاذري ص ٨٢ ـ وسبق الاشارة الى ذلك عند الحديث عن النظرية السادسة
المبحث السادس من الفصل الثالث من الباب الثاني من هذه الرسالة .

(٣٥٦) البلاذري ص ١٠٢ ـ سبق تفصيل ذلك عند الحديث عن النظرية السادسة ايضا .

(٣٥٧) راجع صلح نجران في البلاذري ص ٨٧ ، الاموال رقم ٥٠٥ ص ٢٧٣

(٣٥٨) الأموال : رقم ٣٨٨ ص ٢١١

(٣٥٩) البلاذري ص ٣٠١ ، ٣١١ ، ٤٣٣

(٣٦٠) الأموال رقم ص ٢٩٩ ـ ٣٠١ ، البلاذري ص ٢٨٤

(٣٦١) ابويوسف : الخراج ص ٥٠

(٣٦٢) ابويوسف : ص ٤١

(٣٦٣) د . محمد يوسف موسى : تاريخ الفقه الاسلامي ج ٢ ص ٢٦ (ط ـ دار
المعرفة سنة ١٩٦٤)

(٣٦٤) جروهمان : أوراق البردي العربية ج ٢ (كشف باسماء) رباب الحرف مجموعة أ)
أوراق ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢٢٧ وكان منهم البقالون والنحاسون والدباغون والدقاقون .

(٣٦٥) جروهمان : المرجع السابق . اوراق ارقام ٢١٢ ، ٢٢٧ ، ٢٤٥ (بمـــن
يدفعون جزية الرؤوس والمراعي)

(٣٦٦) المرجع السابق ج ٣ ورقة رقم ٢٣٢ ص ٧٧

(٣٦٧) البلاذرى ص ٢٢٠

(٣٦٨) ابن عبد الحكم : عمر بن عبد العزيز ص ٩٩

(٣٦٩) تريتون : أهل الذمة فى الإسلام ص ٥٣

البحث الخامس

وحدة التعريفة بالزكاة والجزيـــة

(٣٧٠) المصباح المنير ص ٩٨٨ طبعة سنة ١٩٤٩ ، مختار الصحاح (ز ك أ) ومعجم الفاظ القرآن جـ ١ ص ٥١٨ طبعة التراث للجميع ، وفتح القدير جـ ١ ص ٤٨١

(٣٧١) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ١١٣

(٣٧٢) قليوبى وعميرة على شرح جلال الدين المحلى (شافعى) جـ ٢ ص ٢ ، الفقـه على المذاهب الاربعة ص ٥٩٠

(٣٧٣) محمد كمال الجرف : محاضرات فى التشريع الضريبى الإسلامى سنة ١٩٧٢ جـ ٢ ص ٧٣

(٣٧٤) ٩

(٣٧٥) التوبـــة : ١٠٤

(٣٧٦) أبوعبيد : الاموال رقم ٨٨٩ ص ٤٨X

(٣٧٧) أبوعبيد : الاموال رقم ٨٩٥ ص ٤٨٦

(٣٧٨) د . إبراهيم فؤاد أحمد على : الموارد المالية فى الإسلام ص ٢٣ ــ ٢٤

(٣٧٩) القاموس المحيط جـ ٤ ص ٤٩٦

(٣٨٠) ابن منظور : جـ ١٨ مادة " جزى "

(٣٨١) البقـــرة : ٤٨

(٣٨٢) ابويعلى : الاحكام السلطانية ص ١٥٣

(٣٨٣) الماوردى : الاحكام السلطانية ص ١٤٢

(٣٨٤) أبوعبيد : الاموال رقم ٤٢ ص ٣٧

(٣٨٥) أبوعبيد : الاموال رقم ٤٢ ص ٣٧

(٣٨٦) ابن قدامه : المغنى جـ ١٠ ص ٦٧٠

(٣٨٦)م ابن القيم الجوزية : أحكام اهل الذمة فى الإسلام ص ٤٢

(٣٨٧) د ٠إبراهيم فؤاد : الموارد المالية فى الإسلام ص ١٨٩

(٣٨٨) د ٠ بدوى عبداللطيف : النظام المالى الإسلامى المقارن ط سنة ١٩٧٢ ،
د ٠أحمد الشرباصى : الإسلام والاقتصاد ص٤٣ ، سيد سابق : فقــــه
السنة جـ ١٢ ص ١٤٨

(٣٨٩) د ٠إبراهيم عبدالحميد : القانون الدولى فى الإسلام مقارنا بالقانون الدولى
الحديث ٠ محاضرات الدراسات العليا لشريعة الأزهر سنة ١٩٧٦ ص ١٢٠

(٣٩٠) د ٠احمد الشرباصى : الإسلام والاقتصاد ص ٤٥ نقلا عن مقال للمرحوم أحمـد
زكى باشا ٠ منشور بمجلة الشورى عدد ١٦/٦/١٩٢٥

(٣٩١) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٢٤٢ ، ص ٢٨٠

(٣٩٢) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٢٨٢

(٣٩٣) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٢٨٥

(٣٩٤) بالتفصيل يرجع إلى مادة " جزية " فى دائرة المعارف الإسلامية ، بحث بعنوان
"تاريخ مصر من الفتح العربى إلى أن دخلها الفاطميون " كتبه د ٠ حســـين
مؤنس فى : تاريخ الحضارة المصرية جـ٢ ص ٢٥٢ ـ ٦٦٣ ، يرجع أيضا إلـــى
د ٠ محمد أمين صالح : النظم الاقتصادية فى مصر والشام فى صدر الاسلام ـ
الفصل الثانى ـ نظام الضرائب ص ١٣٥ ـ ١٥٥

(٣٩٥) دانيل دينيت : الجزية والإسلام حيث يرد على نظرية ولها وزن ومؤيد به فـــى
صفحات من ٢١ ـ ٢٣ ، ٣٠ ، ٥٢ ـ ٥٣ ، ٥٨ ـ ٦٠ ، ١٢٩ ، ١٥١ ـ
١٥٧ ، ١٦٤ ، ١٧١ ، ١٧٥ ، ١٩٦ ٠

(٣٩٦) دانيل دينيت : المرجع السابق بند / ٦ ص ٧٦

(٣٩٧) دانيل دينيت : المرجع السابق ص ١٥٢

(٣٩٨) د ٠آحمد الشرباصى : الاقتصاد والإسلام ص ٥٨ ـ ٥٩ ، د ٠ عبدالعزيـــز
العلى النعيم نظام الضرائب فى الإسلام ومدى تطبيقه فى المملكة السعوديـــة
ص ٩٨ ومابعدها ٠

الفصـل الثانـــــى

المبحث الاول

حكم الشريعة فى تكليف الذميين بالزكاة

(١) سيد سابق : فقه السنة ج ١٢ ص ١٤٤ ـ ١٤٥
(١)م الحسينى يوسف الشيخ : أصول الفقه لغير الحنفية ص ٧٢
(٢) د ٠ محمد سلام مدكور : مباحث الحكم عند الاصوليين ص ٢٢
(٣) البينـــة : ٥
(٤) فصلـــت : ٧
(٥) المدثر : ٤١ ـ ٤٤
(٦) قٓ : ٢٤ ـ ٢٥
(٧) النســاء: ٣٩
(٨) المنتخب من السنة ج ٦ ص ٢٣
(٩) الأنفـــال : ٣٨
(١٠) الفرقـــان : ٦٩
(١١) الفرقـــان : ٦٨
(١٢) الشيخ محمد أبوزهرة : العلاقات الدولية فى الاسلام ٠ التوجيه الاجتماعى فى الإسلام ج ص١٢٣
(١٣) مريـــم : ٥٥
(١٤) المائدة : ٤٤
(١٥) الأعراف : ١٥٦
(١٦) مريـــم : ٣٠ ـ ٣١

المبحث الثانـــــى

عدم جواز الجمع بين : الجزية والزكــــاة

(١) اشترط فى صلح بنى تغلب ألا ينصروا أولادهم ٠ البلاذرى : فتوح البلدان ص٢٥٠
(٢) جاء جبله بن الأيهم إلى عمر وهو على نصرانيته ٠ البلاذرى : فتوح البلدان ص١٨٥ ، أبوعبيد : الاموال ص ٤٣

(٣) جاء فى صلح الجراجمة ألا يكرهوا ،ولا أحد من نسائهم ، على ترك النصرانيـة ـ البلاذرى ص ٢٢٠

(٤) د • محمد حميد الله : مقدمة احكام اهل الذمة فى الاسلام ص ٩١

(٥) د • محمد حميد الله : المرجع السابق ص ٩٢

(٦) حسين خلاف : موجز المالية العامة ص ١٤٥ ـ ١٤٦ ، د • محمد عبد الله العربى موارد الدولة ص ١٤٧ ، د • إبراهيم فؤاد : الموارد المالية فى الاسلام ص ٢٠٣

(٦)م د • سيد عبد المولى : محاضرات فى المالية العامة • هامش/ ١ ص ٢٢٩

(٧) د • رفعت المحجوب : المالية العامة ـ الكتاب الثانى ـ الايرادات العامة ص ٥٣

(٨) د • محمد عبد الله العربى : موارد الدولة ص ١٤٨

(٩) د • إبراهيم فؤاد : الموارد المالية فى الإسلام ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥

(١٠) نفس المرجع والصفحة

(١١) الشيخ محمد أبوزهرة وبعض العلماء الأجلاء بالزهر الشريف •

(١٢) نص القانون فى الموارد المالية للدكتور إبراهيم فؤاد ص ٣٦٧ مادة ٨

(١٣) النص أورده د • شوقى اسماعيل فى سلسلة مقالاته بعنوان : التطبيق المعاصـر لزكاة المال (مفهوم إطار الجزيه كنظام ضريبى بديل لأهل الذمة) مجلة منـبر الإسلام العدد ٧ لسنة ٣٤ يوليو سنة ١٩٧٦ ص ٧١

المبحث الثالـث

(١) النصوص كلها واردة بكتاب الأموال لأبى عبيد باب دفع الصدقة إلى الأمراء • أرقام من ١٧٦٨ إلى ١٨١٦ ص ٧٥١ ومابعدها •

(٢) المرسوم الملكى رقم ١٧ ـ ٢ ـ ٢٨ ـ ٥٥٨ بتاريخ ١٤/٣/١٣٧٦ هـ الموافـق ١٩/١٠/١٩٥٦م

(٣) د • عبد العزيز العلى النعيم : نظام الضرائب فى الإسلام ومدى تطبيقه فى المملكة العربية السعودية ص ١٠٣

(٤) نص القانون منشور بمجلة التشريع المالى والضريبى ـ العدد ١٨٢ فبراير سنة ١٩٧٢ تعليق حسن محمد الفزناوى •

(٥) د . شوقى اسماعيل : التطبيق المعاصر لزكاة المال ـ مجلة منبر الاسلام العدد ٤ سنة ٣٤ مارس سنة ١٩٧٦ ص ٤٠ ومابعدها .

(٦) التوبـــــة : ١٠٣

(٧) التوبـــــة : ١٧

(٨) التوبـــــة : ٧١

(٩) النســـاء : ١٦٢

(١٠) البقـــرة : ١٧٧

(١١) الأحـــزاب : ٣٣

(١٢) الليـــــل : ١٨

(١٣) الـــــروم : ٣٩

(١٤) المنتخب من السنة جـ ٦ ص ٢٢

(١٥) المنتخب من السنة جـ ٦ ص ٣٣

(١٦) المنتخب من السنة جـ ٦ ص ٣٥

(١٧) المنتخب من السنة جـ ٦ ص ١٦٠ ، ٢٤٠

(١٨) أبوعبيد / الأموال رقم ١٣٥٥ ، ١٣٦٧

(١٩) سبل السلام جـ ٢ رقم ٦ . كتاب الزكاة ص ١٢٦ ، الشوكانى : نيل الأوطار جـ٣ ص ١٣٨ .

(٢٠) أبوعبيد / الأموال . رقم ٣٨٨ ص ٢١٠

(٢١) سبل السلام جـ ٤ رقم ٣ باب الجزية ص ٦٦

(٢٢) نحميا ١٠ : ٢٨ ، اللاويين ٢٧ : ٣٢ ، ملاخى ٣ : ١٠ ، أخبار الأيام (الثانى) ٢٩ : ١٠

(٢٣) التوبـــــة : ٦٠

(٢٤) الحشـــر : ٧

(٢٥) المقريزى : الخطط جـ ١ ص ١٤٤ ، ابويوسف : الخراج ص ٨٠ ، الأزدى : فتوح الشام ص ٥٥ ، البرديتين ٣٦٠ ، ٣٦١ من أوراق البردى العربية .

(٢٦) الطبرى : جـ ٨ ص ١٣٩

(٢٧) الطبرى المرجع السابق ص ١٣٩

(٢٨) محمد كمال الجرف : مالية الهيئات العامة المحلية ـ محاضرات الدراسات العليا فى التشريع الضريبى سنة ١٩٧٥ ص ٧٥

(٢٩) أبوعبيد : الأموال رقم ١٩٠٠ ص ٧٨٢

(٣٠) ابن قدامة : المغنى جـ ٢ ص ٥٣١

(٣١) ابوعبيد : الاموال أرقام : ١٩٠٦ ، ١٩٠٢ ، ١٩٠٤ ، ١٩٠٥ ص ٧٨٢ ـ ٧٨٣

(٣٢) د . ابراهيم فؤاد : الموارد المالية فى الاسلام ص ٣٠

(٣٣) أبوعبيد / الأموال رقم ١٩١١ ص ٧٨٤

(٣٤) د . محمد عبدالله العربى : النظم الإسلامية جـ ٢ ص ١٥٨ ـ ١٦١

(٣٤)أ البقـــرة : ١٧٧

(٣٤)م د . إبراهيم فؤاد : الموارد المالية فى الاسلام ص ١٤٣

(٣٥) الإســـراء : ٢٦

(٣٦) سيد سابق : فقه السنة جـ ٣ ص ١٥٦

(٣٧) المدثـــر : ٢٦ ـ ٢٨

(٣٨) ، (٣٩) د . محمد عبدالله العربى : النظم الاسلامية جـ ٢ ص ١٥٦ ـ ١٥٨

(٤٠) البقـــرة : ١٩٥

(٤١) الشيخ محمود شلتوت : العقيدة والشريعة ص ٩٠ ـ ٩١

(٤٢) الفخر الرازى : التفسير الكبير جـ ٥ ص ١٤٨

(٤٣) البقـــرة : ١٩٥

(٤٤) الحديـــد : ٧

(٤٥) الفخر الرازى : التفسير الكبير جـ ٦ ص ٥١ ـ ٥٢

(٤٦) د . شوقى اسماعيل : التطبيق المعاصر لزكاة المال . العدد ٨ لسنة ١٩٣٤ من مجلة منبر الاسلام ص ٥٢

(٤٧) ابن عابدين جـ ٢ ص ٥٣

المبحث الرابع

التطبيق المعاصر للنظام الضريبي الإسلامي الموحد

(١) د . شوقي اسماعيل . مقال بعنوان التطبيق المعاصر لزكاة المال بمجلة منبر الإسلام العدد ٨ لسنة ٣٤ ولم يشر سيادته لإسم الباحث ، ولم يتح لي فرصة الاطلاع على البحث تفصيلا .

(٢) حسين خلاف : المالية العامة ص ١١٦ ، ١٢٠ ، د . عاطف صدقي : ص٤٤١ـ ٤٤٣ .

(٢)م البهي الخولي : الثروة في ظل الاسلام ص ١٤٠ ، ١٢٠ ، د . محمود محمد نور : أسس ومبادئ المالية العامة ص ٣٩٤

(٣) المقرر بالقانون ٣٨ لسنة ١٩٦٧ ٢% من القيمة الإيجارية

(٤) القرار الوزاري رقم ٣٢٩ لسنة ١٩٦٩ ، القانون ١٤٥ لسنة ١٩٤٩ بسعر يتراوح بين ٢ ، ٤% من القيمة الايجارية .

(٥) تسمى رسم الخفراء بواقع ٢٠% من الضريبة الاصلية

(٦) المقررة بالقانون ٥٦ لسنة ١٩٥٤ والقوانين المعدلة له .

(٧) البلاذري : فتوح البلدان ص ٢٨٤

(٨) نص الخطاب بالكامل في نهج البلاغة جـ ٢ ص ٥٠ ـ ٦٨ ، النويري : نهاية الأرب جـ ٦ ص ١٩ ـ ٣٢

(٩) القانون ١٧٨ لسنة ١٩٥٢

(١٠) بحسب نصوص القانون ٥٣ لسنة ١٩٣٩

(١١) عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ص ١٣٥ ومابعدها ، محمد كمال الجرف : النظام المالي الإسلامي (الأنجلو) تحت عنوان : وحدة الموازنة ص ٢٢٧

(١٢) د . إبراهيم فؤاد : الموارد المالية في الإسلام ص ٣٤٩ ـ ٣٥٠ . ومن هذا الرأي الشيخ محمد أبوزهرة وقد أفصح عنه اكثر من مرة ، في مشروع القانون المقدم منه سنة ١٩٤٧ لمجلس النواب ، وفي بحثه لحلقة الدراسات الاجتماعية لجامعة الدول العربية من اعمال المؤتمر ص ٤٢١ ، وبحثه عن الزكاة في مجمع البحوث الاسلامية وفي مجلة التشريع المالي والضريبي العدد ١٧ في ديسمبر ١٩٥٩ ص٥ ومابعدها تحت عنوان : الضرائب في الإسلام ومصارفها .

(١٣) من هذا الرأى د . شوقى إسماعيل : منبر الإسلام العدد ٨ لسنة ٣٤ : التطبيق المعاصر للزكاة ص٥٣ ، ٥٨

(١٤) محمد كمال الجرف : النظام المالى الإسلامى : ص٢٢٧

(١٥) د . إبراهيم فؤاد أحمد على : الموارد المالية فى الإسلام ص٣٢٨

(١٦) اوروساويرس فى كتابه : سير الآباء البطارقة ، وإيريس حبيب المصرى فى كتابها تاريخ الكنيسة المرقسية جـ٢ ، د . زاخر خلة فى مقدمة لكتاب تاريخ بطاركة الاسكندرية . بعض شكايات فى مواقع متفرقة من هذه الكتب . بالاضافة الى ماورد فى كتاب " الخريدة النفيسة فى تاريخ الكنيسة "

(١٧) كتاب تاريخ الكنيسة القبطية ص ٦٢ ومابعدها د . زاهر رياض .

المصـــــــادر

اولا : المصادر العربيـــــة

أ ـ القرآن الكريم وكتب التفسير :

١ ـ القرآن الكريـــــم
٢ ـ الفخر الرازى ، التفسير الكبير ـ المطبعة البهية المصرية .
٣ ـ القرطبى (أبوعبدالله محمد بن أحمد الأنصارى) : الجامع لأحكـــــام القرآن . دار الشعب .
٤ ـ السيد محمد رشيد رضا : تفسير المنار ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ٧٢
٥ ـ أبوالاعلى المودودى : مبادىء أساسية لفهم القران ـ دار القلم سنة ١٩٧١ (ط ـ ٣) .
٦ ـ محمد توفيق سبع : واقعية المنهج القرانى ـ مجمع البحوث الإسلامية .
٧ ـ لجنة من العلماء : التفسير الوسيط ـ مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧٢ (ط ـ ١)

ب ـ السنة النبوية الشريفـــة :

٨ ـ البخارى (أبوعبدالله) طبعة التحرير . القاهرة .
٩ ـ مسلم (الحسين مسلم بن الحجاج النيسابورى) : الجامع الصحيح للإمــــام مسلم ـ التحرير سنة ١٣٨٤ هـ
١٠ ـ د . محمد حميدالله الحيدرآبادى : مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى والخلفاء الراشدين . . لجنة التاليف والترجمة والنشر ـ (ط ـ ١ ، ط ـ ٢ سنة ١٩٥٦) .
١١ ـ المجلس الأعلى للشئون الاسلامية : المنتخب من السنة . سنة ١٩٦٤
١٢ ـ على بن حسين على الأحمدى : مكاتيب الرسول ـ دار المهاجر ـ بيروت .
١٣ ـ الشوكانى (محمد بن على بن محمد) : نيل الأوطار ـ شرح منتقى الأخبار ـ الحلبى سنة ١٩٦١ (ط ـ ٣) .

١٤ ـ الصنعانى (محمد بن اسماعيل الكحلانى ثم الصنعانى) : سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام ـ مطبعة المشهد الحسينى ـ القاهرة .
١٥ ـ السيوطى (جلال الدين عبد الرحمن) : موطأ الإمام مالك وشرحه تنوير الحوالك ـ الحلبى سنة ١٣٤٨ هـ .
١٦ ـ النووى (محيى الدين بن زكريا يحيى بن شرف) : رياض الصالحين فى كل سيد المرسلين ـ الشعرانى .
١٧ ـ أحمد بن حنبل الشيبانى : المسند ـ كتاب الاعتصام .

ج ـ السيرة النبوية :

١٨ ـ ابن هشام (ابومحمد عبد الملك) : سيرة النبى ـ التحرير سنة ١٣٨٣ هـ ، طبعة المكتبة التجارية سنة ١٩٣٧ م
١٩ ـ الشيخ محمد الغزالى : فقه السيرة ـ دار الكتب الحديثة بالقاهرة سنة ١٩٦٥ (ط ـ

د ـ الفقه الاسلامى العام :

اولا : الفقه الحنفى :

٢٠ ـ كمال الدين ابن الهمام : شرح العناية على الهداية ـ سعدى حلبى ـ المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣٢٨ هـ
٢١ ـ ابن عابدين (محمد امين) رد المحتار على الدر المختار (ط ـ ١)
٢٢ ـ القدورى : الطبعة الأولى ـ المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٢ هـ
٢٣ ـ مجموعة من علماء الهند : الفتاوى الهندية الشهيرة بالعالمكيرية ـ طبعة بولاق سنة ١٣١٠ هـ
٢٤ ـ الزيلعى (عثمان بن على) : تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ـ بولاق سنة ١٣١٥ هـ
٢٥ ـ السرخسى (ابوبكر محمد) : المبسوط ـ تحقيق صلاح الدين المنجد ـ مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٤ هـ
٢٦ ـ الكاسانى (أبوبكر بن مسعود) بدائع الصنائع ـ مطبعة الجمالية بمصر سنة ١٩١٠ (ط ـ ١) .

ثانيـــا : الفقه المالكـــى :

٢٧ ـ الدردير : (احمد بن محمد العدوى) : الشرح الكبير على مختصر خليل على هامش الدسوقى ـ بولاق سنة ١٣١٩ هـ (ط ـ ٢)

٢٨ ـ الصاوى (احمد منصور) بلغة السالك لاقرب المسالك الى مذهب الامام مالك علـــى الشرح الصغير لأحمد الدردير ـ بولاق سنة ١٣١٩ هـ .

٢٩ ـ ابن رشد (محمد بن أحمد القرطبى الحفيد الشهير بابن رشد) : بداية المجتهـــد ونهاية المقتصد ـ مكتبة الكليات الازهرية سنة ١٩٦٩ م

٣٠ ـ الخرشى (أبوعبدالله محمد) : شرح الخرشى على مختصر سيدى خليل ـ بـــولاق سنة ١٣١٧ وبهامشه حاشية على العدوى على شرح الخرشى .

ثالثا : الفقه الشافعى :

٣١ ـ الشافعى (ابوعبدالله محمد بن ادريس) : الأم ـ بولاق سنة ١٣٣٢ هـ ، طبعة الشعب

٣٢ ـ الباجورى (إبراهيم) على شرح ابن القاسم على متن الشيخ أبى شجاع : حاشيـــة الباجورى ـ دار الكتب الحديثة .

٣٣ ـ الماوردى (ابوالحسن على بن محمد بن حبيب البصرى البغدادى) الأحكام السلطانية ـ الحلبى سنة ١٩٦٦ م (ط ـ ٢)

٣٤ ـ شحاته محمد شحاته : الإيضاح فى فقه الشافعية ـ دار الاتحاد العربى للطباعة .

٣٥ ـ قليوبى وعميرة : على شرح جلال الدين المحلى على منهاج الطالبين للشيخ محيى الدين النووى ـ الحلبى .

رابعا : الفقه الحنبلى :

٣٦ ـ ابن قدامة (أبومحمد عبدالله بن احمد بن محمد) : المغنى ـ مطبعة دار المنـــار سنة ١٣٤٧ هـ (ط ـ ١)

٣٧ ـ ابن القيم الجوزية (ابوعبدالله محمد بن أبى بكر) أحكام أهل الذمة فى الإسلام ـ تحقيق د . صبحى الصالحى ـ مطبعة جامعة دمشق سنة ١٩٦١ م (ط ـ ١)

٣٨ ـ أبويعلى (محمد بن الحسين الفراء) الأحكام السلطانية ـ الحلبى سنة ١٩٦٦ م (ط ـ ٢)

٣٩ - منتهى الإرادات .

خامسا : الفقه الظاهـــرى

٤٠ - ابن حزم (ابومحمد على بن احمد) المحلى - ادارة الطباعة المنيرية . مصـــر سنة ١٣٥٠ هـ .

سادسا : فقه الاماميـــة :

٤١ - الحلى (ابوالقاسم نجم الدين جعفر بن الحسن) المختصر النافع فى فقه الامامية - دار الكتاب العمومى .

سابعا : الفقه المقارن :

٤٢ - الفقه على المذاهب الاربعة - كتاب الشعب

٤٣ - الشيخ سيد سابق : فقه السنة - المطبعة النموذجية (ط - ٥)

٤٤ - احمد عيسى عاشور : الفقه الميسر - دار الاعتصام سنة ١٩٧٣ (ط - ٥)

٤٥ - عيسوى احمد عيسوى : الفقه الاسلامى ونظرية العقد - مطبعة دار التاليف (ط - ٢)

هـ - التاريـــــخ

٤٦ - الطبرى (محمد بن جرير) تاريخ الامم والملوك - المطبعة الحسينية المصريـــة (ط - ١)

٤٧ - ابن الأثير (على بن محمد بن عبدالكريم) : الكامل فى التاريخ - على هامشه مروج الذهـــب .

٤٨ - ابن سعيد الأندلسى : المغرب فى حلى المغرب - القاهرة ١٩٥٣ م

٤٩ - السيوطى : حسن المحاضر - جزئين - القاهرة سنة ١٨٧٣ م

٥٠ - الجهشياوى (احمد بن عبدوس) : الوزراء والكتاب . الحلبى سنة ١٩٣٨م (ط - ١)

٥١ - ابن عبد ربه (أحمد بن محمد القرطبى) : العقد الفريد - دار الكتب المصريـــة سنة ١٩٣٨م (ط - ١)

٥٢ - الاصفهانى (أبوفرج على بن الحسين) : الأغانى - دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٨ م (ط - ١)

٥٣ ـ النويرى (احمد بن عبدالوهاب) : نهاية الارب فى فنون الادب جـ ٦ ـ دارالكتب سنة ١٩٤٢ .

٥٤ ـ المقدسى : أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم ـ ليدن سنة ١٨٧٧ م

٥٥ ـ ابن حوقل : المسالك والممالك ـ ليدن سنة ١٨٧٣ م

٥٦ ـ ابن خلدون (عبدالرحمن) : المقدمة ـ كتاب الشعب

٥٧ ـ القلقشندى (ابوالعباس أحمد) : صبح الأعشى فى صناعة الإنشا ـ دار الكتب سنة ١٩١٤م

٥٨ ـ ابن عبدالحكم : فتوح مصر والمغرب ـ طبعة ليدن ، لجنة البيان العربى .

٥٩ ـ الكندى (محمد بن يوسف) ولاة مصر ـ بيروت سنة ١٩٥٩ ـ تحقيق د . حسين نصار

٦٠ ـ البلاذرى (أبوالعباس أحمد بن يحيى) فتوح البلدان ـ دائر النشر للجامعيين سنة١٩٥٧

٦١ ـ المسعودى (ابوالحسين على بن الحسين) : مروج الذهب ـ كتاب التحرير سنة١٩٦٧م

٦٢ ـ ابن الجوزى (ابوالفرج عبدالرحمن على) : المنتظم فى تاريخ الامم ـ دائرة المعارف العثمانية بحيدر اباد سنة ١٣٥٧ هـ

٦٣ ـ ابن جبير (أبوالحسين محمد بن أحمد) : الرحلة ـ التحرير سنة ١٩٦٨م

٦٤ ـ أبوالمحاسن يوسف بن تغرى بردى : النجوم الزاهرة فى أخبار مصر والقاهرة ـ دار الكتب المصرية سنة ١٩٢٩ م

٦٥ ـ المقريزى (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار) طبعة التحرير عن طبعة بولاق سنة ١٢٧٠ هـ

٦٦ ـ د . سيدة الكاشف : مصر فى فجر الإسلام ـ دار الفكر العربى سنة ١٩٤٧م

٦٧ ـ عبدالمنعم حمادة : مصر والفتح الإسلامى فى العيد الألفى للقاهرة ـ المجلس الاعلى للشئون الاسلامية سنة ١٩٧٠م

٦٨ ـ د . محمد جمال الدين سرور : تاريخ الحضارة الاسلامية فى الشرق ـ دار الفكر العربى سنة ١٩٦٥م

٦٩ ـ أحمد صفوت زكى : جمهرة رسائل العرب ـ الحلبى سنة ١٩٣٧ م

٧٠ ـ مهذب رحلة بن بطوطة ـ المطبعة الاميرية ببولاق .

٧١ ـ حروب الإسلام والامبراطورية الرومية لأمين سعيد

٧١ - تاريخ الحضارة المصرية - جزئية لنخبة من العلماء - دار الفكر العربى سنة ١٩٦٥

٧٢ - ابراهيم نجيب : مصر والشرق الادنى القديم .

٧٣ - د . ابراهيم نصحى : تاريخ مصر فى عصر البطالمة - الانجلو سنة ١٩٦٠م (ط - ٢)

٧٤ - د . مصطفى كمال عبد العليم : ١ - محاضرات لاداب عين شمس عن تاريخ مصر البطلمية ١٩٩٨م

٧٤م - د. عبد الرحمن زكى : تاريخ الدول الاسلامية السودانيه

٧٥ - د . مصطفى كمال عبد العليم : ٢ - محاضرات لاداب عين شمس عن تاريخ الامبراطورية الرومانية سنة ١٩٦٨ .

٧٦ - د . يعقوب جرجس نجيب : موجز تاريخ بطاركة الاسكندرية - اشراف د . زاهر رياض سنة ١٩٦٦م

٧٧ - ساويرس (المشهور بابن المقفع) سير الاباء بطاركة الاسكندرية

٧٨ - ايزيس حبيب المصرى : قصة الكنيسة المرقسية ج ٢

و - الفقه المتخصص :

اولا : الفقه المالى :

٧٩ - ابويوسف (يعقوب بن ابراهيم) : الخراج - بولاق سنة ١٣٠٢ هـ ، السلفية سنة ١٣٤٦

٨٠ - القرشى (يحيى بن ادم) : الخراج - السلفية - اخرجه وصححه - احمد محمد شاكر

٨١ - أبوعبيد القاسم بن سلام : الأموال - مكتبة الكليات الازهرية سنة ١٩٦٨م (ط - ١)

٨٢ - د . إبراهيم فؤاد احمد على : الموارد المالية فى الاسلام - الانجلو سنة ١٩٧٢ (ط - ١)

٨٣ - د . إبراهيم فؤاد احمد على : الإنفاق العام فى الاسلام - دار الاتحاد العربى للطباعة سنة ١٩٧٣ (ط - ١)

٨٤ - د . يوسف القرضاوى : فقه الزكاة فى الإسلام - دار الارشاد - بيروت .

٨٥ - د . بدوى عبد اللطيف عوض : النظام المالى الإسلامى المقارن - المجلس الأعلى للشئون الاسلامية سنة ١٩٧٢

٨٦ ـ د . شوقى إسماعيل شحاته : محاسبة الزكاة فى الإسلام ـ الأنجلو سنة ١٩٧٠ (ط ـ ١

٨٧ ـ د . شوقى إسماعيل شحاته : التطبيق المعاصر للزكاة ـ سلسلة مقالات بمجلة منبر الإسلام سنة ١٩٧٦

٨٨ ـ محمد كمال الجرف : النظام المالى الإسلامى : دستوره ، وقوانينه ـ مطبعة النهضة الجديدة سنة ١٩٧٠

٨٩ ـ محمد كمال الجرف : النظام المالى الاسلامى ـ دراسة مقارنة ـ موارد الدولة (الضريبة العقارية) سنة ١٩٧١ (ط ـ ١) محاضرات لشريعة الازهر وحقوق القاهرة ـ دراسات عليا .

٩٠ ـ محمد كمال الجرف : التشريع الضريبى الإسلامى ـ موارد الدولة من الضرائب المباشرة ـ محاضرات للدراسات العليا لشريعة الأزهر وحقوق القاهرة سنة ١٩٧٢ .

٩١ ـ د . عبدالعزيز العلى النعيم : نظام الضرائب فى الاسلام ومدى تطبيقه فى المملكة العربية السعودية مع المقارنة ـ دار الاتحاد العربى ـ القاهرة سنة ١٩٧٤ .

٩٢ ـ د . محمد ضياء الدين الريس : الخراج والنظم المالية للدولة الاسلامية ـ دار المعارف بمصر (ط ـ ٣)

٩٣ ـ د . عبدالخالق النواوى : النظام المالى فى الاسلام ـ المكتبة العصرية ـ بيروت سنة ١٩٧٣ (ط ـ ٢)

٩٤ ـ د . إبراهيم البرابرى : اثر الضريبة فى توزيع الدخول ـ الزكاة كبديل للضريبة ـ عالم الكتب سنة ١٩٧٣

٩٥ ـ د . أحمد ثابت عويضه : الاسلام وضع الأسس الحديثة للضريبة ـ محاضرة ألقاها بالجامع الازهر فى ١٣/٦/١٩٥٩ ونشرها الازهر فى كتيب .

٩٦ ـ د . محمود محمد نور : النظام المالى فى الإسلام ـ المجلس الأعلى للشئون الاسلامية سنة ١٩٧٥

ثانيا : الفقه الاقتصادى المتخصص :

٩٧ ـ البهى الخولى : الثروة فى ظل الاسلام ـ الناشرون العرب ـ دار النصر للطباعة سنة ١٩٧١ (ط ـ ٢)

٩٨ ـ د ٠ إبراهيم دسوقى أباظة : الاقتصاد الإسلامى ـ مقدماته ومناهجه ـ الشعب
٩٩ ـ د ٠ أحمد الشرباصى : الإسلام والاقتصاد ـ توزيع القومية
١٠٠ ـ د ٠ إبراهيم الطحاوى : الاقتصاد الاسلامى مذهبا ونظاما ـ مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧٤ ٠
١٠١ ـ د ٠ صلاح الدين نامق : علم الاقتصاد ومحاولة الاقتراب من الاقتصاد الاسلامى ـ مكتبة عين شمس سنة ١٩٧٥ م
١٠٢ ـ رفعت العوضى : الاقتصاد الإسلامى والفكر المعاصر ـ نظرية التوزيع ـ مجمع البحوث الاسلامية سنة ١٩٧٤
١٠٣ ـ أبوالاعلى المودودى : اسس الاقتصاد فى الاسلام ـ دار الشرق ـ بيروت
١٠٤ ـ أبوالاعلى المودودى : مسالة ملكية الأرض فى الإسلام ـ بيروت
١٠٥ ـ محمود المظفر : إحياء الاراضى الموات ـ المطبعة العالمية بالقاهرة سنة ١٩٧٢ م

ثالثا : الفقه الدولى المتخصص :

١٠٦ ـ د ٠ إبراهيم عبدالحميد : موجز القانون الدولى فى الاسلام مقارنا بالقانون الدولى الحديث ـ محاضرات الدراسات العليا للشريعة والقانون بالازهر سنة ١٩٧٦
١٠٧ ـ أبوالاعلى المودودى : نظرية الإسلام السياسية ـ دار الفكر ٠
١٠٨ ـ د ٠ عبدالحميد الحاج : النظم الدولية فى القانون والشريعة ـ دار الاتحاد العربى ١٩٧٢
١٠٨ أ ـ النبى ـ ص ـ والسياسة الدولية للدكتور مصطفى كمال وصفى ـ الشعب سنة ١٩٧٥ (ط-١)
١٠٩ ـ على على منصور : الشريعة الاسلامية والقانون الدولى العام ٠ المجلس الاعلى للشئون الاسلامية سنة ١٩٧١ ٠

رابعا : الفقه السياسى الاسلامى :

١١٠ ـ ابوالاعلى المودودى : القانون الاسلامى وطرق تنفيذه ـ دار الفكر
١١١ ـ ابوالاعلى المودودى : حقوق أهل الذمة فى الاسلام ـ دار الفكر
١١٢ ـ د ٠ بدران ابوالعنين بدران : العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين ـ دار النهضة العربية ـ بيروت سنة ١٩٦٨
١١٣ ـ د ٠ على حسن الخربوطلى : الإسلام واهل الذمة ـ المجلس الاعلى للشئون الاسلامية سنة ١٩٦٩ ٠

١١٤ ـ عمر شريف : مذكرات فى نظام الحكم فى الدولة الاسلامية ـ معهد الدراسات الإسلامية سنة ١٩٧٤

١١٥ ـ د • محمد ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الإسلامية ـ دار المعارف سنة ١٩٦٩ م (ط ـ ٥)

١١٦ ـ د • محمد عبدالله العربى : النظم الاسلامية جـ ٢ ـ نظام الحكم فى الإسلام ـ معهد الدراسات الاسلامية سنة ١٩٧٠

١١٧ ـ د • مصطفى كمال وصفى : الاسلام والنظام الادارى ـ معهد الدراسات الإسلامية سنة ١٩٧٤

١١٨ ـ محمد فتحى عثمان : الفكر القانونى الاسلامى ـ مكتبة وهبة

خامسا : الفقه الجنائى الاسلامى

١١٩ ـ أحمد موافى : من الفقه الجنائى المقارن بين الشريعة والقانون ـ المجلس الاعلى

١١٩ م ـ محمد أبو زهرة : الجريمة والعقوبة فى الفقه الاسلامى ـ العقوبة ـ دار الفكر العربى ١٩٧

١٢٠ ـ د • عبدالعزيز عامر : التعزير فى الشريعة الاسلامية

١٢١ ـ عبدالقادر عوده : التشريع الجنائى الاسلامى مقارنا بالقانون الوضعى ـ دار نشر الثقافة بالاسكندرية سنة ١٩٤٩ (ط ـ ١)

١٢٢ ـ د • أحمد فتحى بهنسى : مدخل الفقه الجنائى الاسلامى ـ دار الشروق سنة ١٩٧٢

١٢٣ ـ محمد عبدالوهاب بحيرى : الحيل فى الشريعة الاسلامية ـ مطبعة السعادة سنة ١٩٧٤ م

١٢٤ ـ ثم ـ فى علوم الاصـــول :

١٢٤ ـ الحسينى يوسف الشيخ : اصول الفقه لغير الحنفية ـ دار الإتحاد العربى سنة ١٩٦٧

١٢٥ ـ احمد حسن الباقورى : معالم الشريعة ـ معهد الدراسات الإسلامية سنة ١٩٧٤

١٢٦ ـ د • بدران ابوالعنين بدران : أصول الفقه

١٢٧ ـ القاضى عبدالجبار : المغنى فى التوحيد والعدل ـ جـ ١١

١٢٨ ـ القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة فى العدل والتوحيد

١٢٩ ـ د • محمد مدكور سلام : مباحث الحكم عند الاصوليين جـ ١ ـ دار النهضة العربية

١٢٩ - د. عبد الحميد متولى : الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور - المعارف بالإسكندرية ١٩٧٥م

١٣٠ ـ د • محمد أنيس عباده : التشريع الإسلامى ، أهدافه واتجاهاته ـ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية سنة ١٩٧٢

١٣١ ـ د • محمد الدسوقى : الاجتهاد فى الفقه الإسلامى ـ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية سنة ١٩٧٢

١٣٢ ـ د • على جريشه : المشروعية الإسلامية العليا ـ مكتبة وهبه سنة ١٩٧٦ (ط ـ ١)

١٣٣ ـ د • مصطفى كمال وصفى : المشروعية فى النظام الإسلامى

ح ـ فى المالية العامة

١٣٤ ـ د • محمد عبدالله العربى : موارد الدولة ـ مطبعة حجازى سنة ١٩٥٠م (ط ـ ٢)

١٣٥ ـ د • محمود محمد نور : أسس ومبادىء المالية العامة ـ مكتبة التجارة والتعاون سنة ١٩٧٣م

١٣٦ ـ د • عبدالمنعم فوزى ومن معه : إقتصاديات المالية العامة ـ المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٧١ (ط ـ ١)

١٣٧ ـ د • منير أسعد عبدالملك ـ اقتصاديات المالية العامة ـ مطبعة مخيمر ـ طبعة معدلة سنة ١٩٧٠ ، معدلة سنة ١٩٧١

١٣٨ ـ د • أحمد ثابت عويضه : ضريبة الارباح التجارية والصناعية ـ مصدر الالتزام بالوفاء سنة ١٩٥٠ (ط ـ ١)

١٣٩ ـ د • زين العابدين ناصر : موجز فى مبادىء علم المالية العامة ـ دار النهضة العربية سنة ١٩٧٥م

١٤٠ ـ د • محمود رياض عطيه : موجز فى المالية العامة وتشريع الضرائب ـ دار التأليف سنة ١٩٥٧م

١٤١ ـ د • رفعت المحجوب : المالية العامة ـ الكتاب الثانى ـ الإيرادات العامة ـ النهضة العربية سنة ١٩٧١م

١٤٢ ـ د • السيد عبدالمولى : محاضرات فى المالية العامة ـ مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٧٣م

١٤٣ ـ د • عاطف صدقى : مبادىء المالية العامة ـ دار النهضة الحديثة سنة ١٩٦٩م

١٤٤ ـ د • عبد الحكيم الرفاعي ، د • حسين خلاف : مبادئ النظرية العامة في الضريبة
١٤٤م- د. عاطف صدقي : الضرائب في الاتحاد السوفيتي : تنظيمها ودورها ـ نهضة مصر ١٩٦٤
١٤٥ ـ محمد كمال الجرف : مالية الهيئات العامة المحلية ـ محاضرات الدراسات العليا في التشريع الضريبي سنة ١٩٧٥
١٤٦ ـ د • محمد عبد المنعم الجمال : الضرائب العقارية والمحلية ـ المكتب المصري الحديث سنة ١٩٧٠
١٤٧ ـ د • محمد عبد المنعم الجمال : السياسة الضريبية ـ دار الشرق العربية •
١٤٨ ـ د • شكري محمد عياد : السياسة المالية في النظام الاشتراكي ـ دار الكتاب العربي سنة ١٩٦٧

ط ـ في السياسة والقانون

١٤٩ ـ د • محمد كامل ليلة : النظم السياسية ـ الدولة والحكومة • دار الفكر العربي سنة ١٩٧٠•
١٥٠ ـ د • مختار القاضي : اصول القانون • دار النهضة العربية سنة ١٩٦٧ •
١٥١ ـ د • محمد علي عمران : المدخل للعلوم القانونية ـ دار النهضة العربية سنة ١٩٧٢
١٥٢ ـ د • طعيمه الجرف : نظرية الدولة ـ مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٧٣ •
١٥٣ ـ د • سليمان مرقس : موجز المدخل العلوم القانونية ـ العالمية بالقاهرة سنة ١٩٥٣
١٥٤ ـ د • فؤاد العطار : النظم السياسية ـ دار النهضة العربية سنة ١٩٦٨
١٥٥ ـ د • محمود حلمي : المبادئ الدستورية العامة ـ دار الفكر العربي سنة ١٩٦٦
١٥٦ ـ احمد محمد غنيم : تطور الفكر القانوني ـ دار الفكر العربي سنة ١٩٧٢
١٥٧ ـ فؤاد محمد شبل : الفكر السياسي ـ توزيع القومية (ط ـ ١)

ى ـ في الشريعتين : الموسوية والعيسوية :

١٥٨ ـ الإنجيل : العهد القديم ، والعهد الجديد
١٥٩ ـ أعمال الرسل : مطبعة فرنس كيله بشبرا
١٦٠ ـ الحب والعطاء : سلسلة الحب الأخوى ـ مجموعة من كبار رجال الدين المسيحي •
١٦١ ـ فلورنس كرس : العصور المتقدمة ـ دار كلمة الله • بيروت

١٦٢ ـ باقى صدقة : العطاء أم الوكالة ـ بالاشتراك مع مجمع الكنائس فى الشرق الأوسط

ك ـ كتب عامـــة :

١٦٣ ـ أنور الجندى : مشكلات الفكر المعاصر ٠ مجمع البحوث الاسلامية

١٦٤ ـ عباس محمود العقاد : الاسلام فى القرن العشرين

١٦٥ ـ د ٠ عبد العزيز كامل : الاسلام والعصر ـ دار المعارف سنة ١٩٧٢

١٦٦ ـ د ٠ محمد البهى : الاسلام فطرة الله ـ مجمع البحوث الاسلامية

١٦٧ ـ محمد شوكت التونى : محمد محرر العبيد ـ الشعب سنة ١٩٧٥

١٦٨ ـ محمود ابو الفيض المنوفى : الاسلام والحضارة العالمية سنة ١٩٧٣

ثانيا : المصادر الاجنبية المترجمة

١٦٩ ـ أتين دريوتون ، جاك فانديه : مصر ـ ترجمة عباس بيومى ـ مكتبة النهضة المصرية

١٧٠ ـ آدم ميتز : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ـ ترجمة محمد عبد الهادى ابوريده ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٠

١٧١ ـ ادولف جروهمان : اوراق البردى العربية ـ دار الكتب المصرية

١٧٢ ـ باول شميتز : الاسلام قوة الغد العالمية ـ ترجمة محمد شامه ـ مكتبة وهبه

١٧٣ ـ أ ٠ س ٠ تريتون : اهل الذمة فى الاسلام ـ ترجمة د ٠ حسن حبشى دار المعارف ١٩٦٧

١٧٣ ـ أرنست كاسيرر : الدولة والأسطورة ـ ترجمة د. احمد حمدى محمود ـ الهيئة العربية العامة للكتاب ١٩٧٥م ـ

١٧٤ ـ الفرد زاوبرمان : الاستعمار الاقتصادى ـ ترجمة محمد سامى عاشور ـ الانجلو

١٧٥ ـ توماس كارليل : الابطال ـ ترجمة محمد السباعى ـ كتاب الهلال فبراير سنة ١٩٧٨

١٧٦ ـ دانيل دينيت : الجزية والاسلام ـ ترجمة وتقديم د ٠ فوزى فهيم عطا الله ـ مكتبة الحياة ـ بيروت

١٧٧ ـ ليونارد شابيرو : مستقبل روسيا ـ ترجمة على أدهم ـ الانجلو

١٧٨ ـ مالك بن نبى : المسلم فى عالم الاقتصاد ـ دار الشروق سنة ١٩٧٤

١٧٩ ـ مالك بن نبى : مستقبل الاسلام ـ ترجمة شعبان بركات ـ المكتبة العصرية بيروت

١٨٠ ـ مالك بن نبى : الظاهرة القرآنية ـ ترجمة عبد الصبور شاهين ـ دار الفكر ـ بيروت سنة ١٩٦٨ (ط ـ ٣)

١٨٠م ـ آرنولد : الدعوة إلى الإسلام ـ الطبعة الثالثة ـ

١٨١ ـ هارولد لاسكى : قواعد السياسة ـ اخترنا لك ٥ أجزاء
١٨٢ ـ هارولد لاسكى : محنة الديموقراطية ـ اخترنا لك
١٨٣ ـ هارولد لاسكى : اصول السياسة ـ ترجمة ابراهيم لطفى ومحمود فتحى عمر ـ وزارة الثقافة دار المعرفة .
١٨٤ ـ هارولد لاسكى : السلطة والفرد : ترجمة محمد بكير ـ دار المعارف .
١٨٥ ـ هارولد لاسكى : الدولة نظريا وعمليا : ترجمة محمد بكير ـ دار المعارف .
١٨٦ ـ ميرزا محمد حسين : الاسلام والاشتراكية ـ ترجمة د . عبدالرحمن أيوب ـ دار الثقافة
١٨٦م ـ روم لاندو : ازدهارها وتداعيها وسقوطها ـ ترجمة منير بعلبكى .
١٨٧ ـ ويلى برتشر : روسيا فى مغيب الشمس ـ ترجمة محمد سامى عاشور ـ الانجلو
١٨٨ ـ يوليوس فلهاوزن : تاريخ الدولة العربية من ظهور الاسلام الى نهاية الدولة الاموية ترجمة د . محمد عبدالهادى ريده ـ الالف كتاب رقم ١٣٦ ـ لجنة التأليف والترجمة
١٨٩م ـ المعهد المالى العالى بموسكو : النظام المالى السوفيتى ـ ترجمة أحمد فؤاد بليع

ثالثا : مراجع باللغات الاجنبيـــة

- J. Grafton Milne: A History of Egypt under Roman-Rule - London 1948 ـ ١٨٩
- Dalton, H. Principles of Public Finance. London 1945 ـ ١٩٠
- Frede lokkgaard: Islamic Taxation in the ilastic period 1950 ـ ١٩١
- Jōseph Schacht: An Introduction to Islamic law. Oxford ١٩٢
- K. Sherwani: Studies in Moslim Political and Administration - London - 1945. ـ ١٩٣
- Graham Wallas: Geramy Bentam-Ensyelopaedia of the Social Sciences Vol: 1 - 2 ـ ١٩٤
- Sabine. A History of Political Theory ـ ١٩٥
- Gobineau: Essai sur l'inegalité des races humaines Paris الطبعة الثانية ـ ١٩٦
- Alfred M. Freedman & Harold Kaplan: Comprehensive Textbook of Psychiatry. 1942. Baltimore. U.S.A ـ ١٩٧
- Say: Cours Complet d'Economie Politique Pratique. Paris - 1840 ـ ١٩٨

رابعا : دوريـــــــــــات

١٩٩ ــ التوجيه الاجتماعى فى الاسلام ــ ٤ أجزاء

٢٠٠ ــ التوجيه التشريعى فى الاسلام ــ ٤ أجزاء

٢٠١ ــ مجلة منـــبر الإســــــلام .

٢٠٢ ــ مجلـــة الأزهـــــــر .

٢٠٣ ــ مجلة التشريع المالى والضريبى .

٢٠٤ ــ مجلة الضرائـــــــــب .

٢٠٥ ــ اعمال حلقة الدراسات الاجتماعية لجامعة الدول العربية ــ المؤتمر الثانـــــى بدمشــق سنة ١٩٥٢ .

٢٠٦ - مجلة الدعـــوة .